# Die
# christliche Philosophie,

vertheidigt

gegen die unkirchlichen Behauptungen, ausgesprochen in der Schrift: „Die Speculative Theologie Dr. Günthers und seiner Schule.“ Separat-Abdruck aus der „Katholischen Wochenschrift“ (herausgegeben v. Dr. F. X. Himmelstein) Würzburg in der Stahel'schen Buchh. 1853.

Nebst

einer Beleuchtung der von Dr. Baltzer in seinen Neuen theologischen Briefen erhobenen Anklagen und ausgesprochenen Irrthümern.

*Sapere aude.*

Von

Dr. Joh. Nepomuk Paul Oischinger.

München, 1853.

Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhandlung.

(W. Keck.)

Jure merito concludimus, posse humanam rationem fidei doctrinam ad vere scientificam evehere tractationem, nec nisi neotericos logophobos coepisse huic thesi refragari.

Perrone, in comp. theol. I. de locis theol. p. III. sect. I. cap. III. p. 253. Lovanii 1846.

Die Günthersche Angelegenheit gab der auf dem Titelblatte angeführten Schrift ihr Dasein, welche aus mehren Gründen eine ernste Entgegnung nothwendig macht. Der erste und wesentliche Grund ist der, weil sich ihr Verfasser unter den zwei in der Neuzeit auf kirchlichem Boden aufgetauchten Partheien, der rationalistischen, welche durch Hermes vertreten wurde, und der vernunftfeindlichen, durch Lamennais und Bautain verfochten, auf die Seite der Logophoben oder Vernunftscheuen stellt und eine von der Kirche censurirte Lehre als Kirchenlehre ausgibt. Unser Neulehrer nämlich behauptet, der Theologe sei nicht blos hinsichtlich der Geheimnißlehren, sondern auch hinsichtlich der von der Vernunft beweisbaren Wahrheiten der Naturreligion, im letzten Grunde an das Zeugniß Gottes, d. h. an die Offenbarung, gewiesen, und könne daher hinsichtlich der Geheimnißlehren nur Hypothesen, d. h. bezweifelbare und umstößliche Behauptungen, aufstellen. Letzteres lehrt er zwar nur von den christlichen Mysterien, aber er muß es auch von den Grundlehren der Religion, den Wahrheiten der Naturreligion, festhalten, weil der letzte Grund der Annahme auch hier nur das Zeugniß Gottes sein soll. Denn seine Worte lauten (S. 11): „Der Theologe kann Hypothesen über den innern Grund der Mysterien aufstellen, ihren Zusammenhang unter sich nachweisen, sie möglichst in ein System ordnen: niemals aber sie vollständig a priori beweisen. Der letzte Grund der Annahme wird hier stets das Zeugniß Gottes sein. Selbst bei jenen Wahrheiten, welche die Vernunft aus innern Gründen beweisen kann, welche aber uns zu schnellerer, gewisserer, vollständigerer Erkenntniß auch geoffenbart wurden, ist dasselbe der Fall, indem sie, soweit sie Gegenstand des Glaubens und der Theologie sind, nur insoferne in Betracht gezogen werden, als sie uns durch die Offenbarung bezeugt

werden.“ Bringt es aber der Mensch in Betreff der christlichen Wahrheiten nur zu Hypothesen oder, wie unser Theologe gleichfalls behauptet, wenn weiter gegangen werden will, nur zu Irrlehren, so ist augenscheinlich im Prinzipe die christliche Wissenschaft aufgehoben und der Skepticismus, (denn Hypothesen reichen nicht weiter), oder ein Verhältniß des Wissens zur Offenbarung eingeführt, wovon man — nach dem Vorgange des Jacobi — behaupten muß, das Interesse der christlichen Wissenschaft bestehe darin, die christlichen Wahrheiten zu negiren. — Der zweite Grund, warum die bezeichneten unkirchlichen Behauptungen einer öffentlichen Rüge unterworfen werden, ist vom allgemeinen Interesse. Hat die von Günther ausgehende Bewegung darum auf kirchlichem Boden solchen Anklang gefunden, weil die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Begründung des Christenthums, was für unsern Neologen Aergerniß ist, geboten erscheint, theils weil der menschliche Geist einen Trieb darnach hat, theils weil nur so der unchristlichen Wissenschaft entgegnet werden kann, und ist dieses Streben nur zu loben, weil es im kirchlichen Geiste liegt und vom Anfange der Kirche an gepflegt wurde, auf dem kirchlichen Bewußtsein ruhend, daß eine christliche Wissenschaft und Philosophie, (kein bloßer Skepticismus und keine bloße Wahrscheinlichkeitslehre), möglich sei — (denn, ob das Resultat gelungen, zu bestimmen, ist etwas Anderes), — so tritt diesem in der Kirche begründeten Zuge eine andere, im Prinzipe schon unkirchliche Richtung mit der Behauptung entgegen, es sei Kirchenlehre, daß man es nur bis zur hypothetischen, also den Zweifel nicht ausschließenden und keinen vernünftigen Grund zur Annahme der christlichen Wahrheiten bietenden Erkenntniß bringen könne. So verdächtigt unser Theolog, welcher seine Behauptungen für „Grundsätze der Kirche über Glauben und Wissen“ ausgibt, mit seinen neologischen Lehren nicht nur die bisherige Wissenschaft in der Kirche, welche von den Kirchenvätern und Kirchenlehrern vertreten ist, sondern auch die Kirche selbst, indem er ihr einen wissenschaftsfeindlichen Geist zuschreibt. Zwar erwähnt unser Neologe die rationalistische Richtung eines Scotus und Abälard, die niemals eine christliche Wissenschaft erzeugen kann; aber die kirchliche Richtung setzt er dadurch herab, daß er ihren Erzeugnissen nur den Charakter von Hypothesen zuerkennt, während er überhaupt und dem Wesen nach für jede Zeit, nicht etwa blos aus zufälligen

Gründen, eine den Zweifel oder die hypothetische Gewißheit überwindende Wissenschaft für unmöglich hält. So ist der Mensch im Christenthume nicht zuerst und zumeist, sondern allein auf den Glauben angewiesen, um sich Gewißheit zu verschaffen. Die Vernunft unterstützt den Glauben nicht nur — in keinem Falle —, sondern sie erzeugt sogar Irrlehren und Zweifel, die nur durch Hypothesen, oder durch andere Zweifel überwunden werden können. Durch solche, gewiß unkirchliche Behauptungen gibt er den Güntherianern gerechte Ursache zu dem Vorwurfe, daß ihre Gegner die Wissenschaft hassen; und unser Neologe haßt nicht nur die Wissenschaft für sich, sondern er bürdet diesen von der Kirche verpönten Vernunfthaß sogar der Kirche selbst auf, sich den Ansichten eines Lamennais und Bautain anschließend. Er selbst beweist es durch seine Flugschrift, daß ihm nicht nur die Wissenschaft, sondern auch die Kenntniß der Kirchenlehre fremd ist. Unser Theologe*), welcher nach sicheren Anzeigen

*) Es ist auch derselbe, welcher im vorigen Jahre zu einer Zeit, da die Günthersche Philosophie noch nicht die höchste Aufmerksamkeit erregt hatte, eine sehr belobende Anzeige der „Katholischen Dogmatik von Dr. X. Schmid" in die historisch-politischen Blätter gefördert. Darin heißt es unter Anderem, 30. B. S. 113—15: „Zu den philosophisch wohlgebildeten Theologen, denen Alles daran liegt, die Kirchenlehre spekulativ zu begründen (— jetzt ein Aergerniß für ihn —) und allseitig zu entwickeln, gehört auch der Verfasser der vorliegenden Schrift. Er selbst sagt von sich in der Vorrede (S. XV): „In die tiefsten Tiefen des menschlichen Denkens bin ich gedrungen, um die Vermählung des vom Himmel gegebenen Wortes mit dem Menschenworte zu vollbringen. Nicht lehren wollte ich Philosophie; aber den Stein der Weisen wollte ich zu einem Grundsteine der Theologie machen. Die Philosophie muß auch die Dogmatik bis in die kleinsten Theile so durchdringen, wie die Weisheit Gottes die Schöpfung." Dieser Idee bleibt der Verfasser in seinem Werke auch getreu. — Ueberhaupt könnten Manche schon nach dem Eindrucke der viel verheißenden Vorrede — diese Dogmatik nur als eine Art von literarischer Curiosität zu betrachten geneigt seyn; wir aber wollen gern ihr mehr einräumen, so sehr wir nicht wenig Befremdliches darin finden. Sie enthält in der That manche Goldkörner —; in der Widerlegung Anderer zeigt der Verfasser großen Scharfsinn, aber bisweilen thut er unseres Erachtens auch Anderen Unrecht. Wir sind nicht gesonnen, die von ihm gerügten Sätze des Professors Dieringer in dieser Fassung zu vertreten; aber was Dieringer vom „Uebervernünftigen" lehrt, ist im Wesentlichen der Lehre der Väter und aller Theologen der Vorzeit entsprechend; wo ein Supranaturales anerkannt ist, wird auch ein Suprarationales für den beschränkten geschöpflichen Geist anerkannt werden müssen. In dieser Auffassung des Mysteriums hat die neuere Speculation

derselbe ist, welcher einige Zeit in München Privatdocent der Theologie war und sodann als Professor der Theologie nach Würzburg, wahrscheinlich wegen seiner besonderen Kenntnisse, vor Anderen berufen wurde, — unser Theologe gibt gegründeten Anlaß — für Jedermann, welcher nur einiger Maßen das öffentliche Urtheil kennt — zu nachstehenden Fragen: Woher kommt das Ueberhandnehmen der unchristlichen Lehren, als gerade daher, daß unsere theologischen Lehranstalten das nicht leisten, was sie leisten sollen? woher der Verfall der wissenschaftlichen Thätigkeit und das immer tiefere Sinken nicht nur der ehevor noch blühenden theologischen Fakultäten, sondern der Universitäten im Ganzen, als daher, daß theils die wissensscheue, theils die wissensfreche Richtung gefördert wird? Während man sich noch mit Liebe und Begeisterung an große Lehrer erinnert, ist es so weit gekommen, daß viele Lehrer ihren Zuhörern zum Spotte und zum Sprichworte geworden und nur Mitleiden erregen. Welcher Schaden dadurch der Kirche zugeht, läßt sich leicht ermessen. Während die talentvollen Candidaten von der Theologie zurückgeschreckt oder nur mit Gleichgiltigkeit gegen die theologische Wissenschaft, die es nicht geben soll, erfüllt werden, und während die antichristlichen Lehren unbekämpft Zugang finden, verliert die Kirche ihre besten Kräfte und kommt zu der Ehre, für die letzte Zufluchtsstätte Aller, die sonst unbrauchbar sind, zu gelten. Und nicht genug, daß für wahre

---

manche noch nicht beseitigte Bedenken bei den positiven (!) Theologen erregt; es ist das eine Klippe, an der manche neuere Forscher beinahe gescheitert sind (— das alte und neue Bedenken)". Et factum est ita; quia magna ingenia conspirant. Jetzt aber erklärt er: „Wir haben kein Interesse, das uns bewegen konnte, an einem Streite Theil zu nehmen, der Niemanden angenehm sein kann. Nur die Liebe zur Wahrheit und zur Kirche hat uns dazu angetrieben." Also — hat unser „große Theolog" in einem Jahre Interesse, die G. Lehren zu empfehlen, in einem anderen aber, dieselben aufzudecken. Aber dieses Letztere geschieht wiederum sehr politisch. Auf der einen Seite hat er kein Interesse, an einem Allen unangenehmen Streite Theil zu nehmen, und nur rein objectiv will er die speculative Lehre A. Günthers vorgetragen haben, auf der andern Seite hat ihn nur die Liebe zur Wahrheit dazu angetrieben. Ohne seinen Selbstwiderspruch, in dem ihn seine politische Wissenschaftsstellung gebracht hat, zu merken, kennt er — ob für sich, oder ob für Andere, scheint ungewiß — außer der Liebe zur Wahrheit und Kirche ein Interesse, an dem gegenwärtigen Streite Theil zu nehmen. Wir haben Ursache zu zweifeln, ob eine solche historisch-politische Parteistellung der Wissenschaft, der Wahrheit oder der Kirche förderlich ist.

Wissenschaft nichts geleistet wird, außer mit etwaiger Ausnahme des Historischen, — es ist Verdacht vorhanden, daß die beiden neologischen Richtungen, die rationalistische und die wissenschaftscheue, auf den theologischen Kathedern gepflegt werden und unsere Wissenschaft und Jugend immer mehr verpesten.

Der dritte Grund, welcher uns bestimmt, gegen die antikirchlichen Behauptungen unseres Theologen öffentlich aufzutreten, ist ein persönlicher, welcher uns unmittelbar berührt. Diesem Theologen hat es nämlich gefallen, ohne Beweis gegen unsere philosophischen Ueberzeugungen mit Anklagen aufzutreten. Er sagt nämlich: „O. unterscheidet sich in den Principien über Glauben und Wissen von Günther gar wenig und gibt hievon demselben in der Hauptsache Recht (verwiesen auf Vorrede und S. 308 ff.). Die einzelnen Lehrpunkte, worin O. von G. abweicht, sind zum Theile um kein Haar besser und sind eben ein Beweis, daß, so lange man das falsche Princip nicht aufgibt, nur ein beständiger Wechsel der Irrthümer statthaben wird, und stets neue Formen derselben an den Tag gefördert werden.“ Wie später unumstößlich klar wird, besteht der Anklagepunkt darin, daß wir mit den meisten und wissenschaftlichsten und kirchlichgesinntesten Theologen der Gegenwart und Vergangenheit eine speculative Begründung, d. h. eine Wissenschaft des Christenthumes für möglich halten, während unser neologischer Theolog nur eine problematische oder zweifelhafte Erkenntniß der Mysterien für möglich hält. Wenn wir dieses nachweisen können, so sind wir zwar auch für die Punkte, welche das Verhältniß von Glauben und Wissen nicht betreffen, von der Anklage gerechtfertigt, wir sehen uns aber doch verpflichtet, unseren Neologen seinen Machtsprüchen gegenüber, wodurch er sich jeden Beweises seiner Verdächtigung überhebt, so lange, als er die Beweise dazu nicht beibringt, für ehrlos und infam, sowie für einen leichtsinnigen Verdächtiger zu erklären. Wie leichtfertig übrigens unser Theolog verfährt, beweist außer dieser Anschuldigung das historische Referat: „Er hatte in seiner Schrift: Philosophie und Religion, Schaffhausen 1849 — die Trinitätslehre von Günther angegriffen. Dieser setzte ihm dafür den Vorwurf des Tritheismus entgegen. O. förderte nun ein ausführliches Werk über die G. Lehre an den Tag.“ Günther erhob zuerst und zwar schon in der Vorschule I. B. S. 312 u. 339 gegen uns und

den heil. Augustin den genannten Vorwurf und ließ ihn durch Zuckrigl ausführlich begründen, worauf wir in der Bonner theologischen Zeitschrift und in dem Werke über die christliche Trinitätslehre antworteten. Wir glauben nicht erst versichern zu dürfen, daß uns jede öffentliche und in die Sache selbst eingehende Prüfung jederzeit nur erwünscht sein kann, und fordern daher Jene, mögen sie der dualistischen oder antidualistischen Farbe angehören, auf, mit ihren Beweisen hervorzutreten. Ein ehrenhafter Kampf fördert die Wissenschaft mehr, als eine wissenschaftliche Ruhe.

Um nun mit unserem Theologen Abrechnung zu halten, wollen wir zuerst im Allgemeinen und alsdann im Besonderen das Verhältniß von Glauben und Wissen besprechen und es wird sich zeigen, daß unser Theolog auf der einen Seite die kirchliche Lehre nicht kennt und auf der anderen ihr widerspricht.

A.

Da unser Theolog zum Beweise, daß unsere und die Günthersche Lehre in der Hauptsache in Betreff des Verhältnisses des Glaubens und Wissens übereinstimme, sich auf die Vorrede zu dem Werke: „Die Günthersche Philosophie," und auf den Abschnitt über Glauben und Wissen beruft, so wollen wir das Betreffende hier mittheilen. „Von jeher — heißt es S. V. — setzte man es sich zur Aufgabe, eine Versöhnung zwischen der Philosophie und den religiösen Wahrheiten herbeizuführen, indem man wie von der einen Wahrheit, so auch davon überzeugt war, daß die zwar geschwächte, aber nicht vernichtete Vernunft mittelst der Gnade die religiöse Wahrheit zu erkennen und dem Unglauben gegenüber zu begründen vermöge. Eine speculative Erkenntniß des Christenthums ist die Aufgabe unserer Zeit, die um so nothwendiger ist, als nur so der negativen und mythisirenden Zeitphilosophie, unter deren Händen sich nicht nur die christliche, sondern jede Religion verflüchtigte, begegnet werden kann."

Diese Stelle enthält für jeden Unbefangenen ganz klar diesen Sinn: 1. eine religiöse und christliche Wissenschaft ist möglich, und zwar 2. in der Weise, daß die antichristliche Wissenschaft überwunden, und ihr gegenüber 3. die christliche Wahrheit — nicht blos problematisch, sondern so, daß wenigstens die Gründe für die Wahrheit keine hypothetischen oder problematischen sind — begründet werde,

und daß, soweit die Negation reicht, soweit auch die Begründung oder Position reichen müsse. Dieses ist kirchliche Lehre. Hören wir darüber Perrone, tractatus de theol. locis, p. III. sect. I. cap. II. de rat. cum fid. II. B. der von Abbé Migne, Paris 1842 besorgten Ausgabe S. 1378: Quod si de veritatibus rationem excedentibus seu de mysteriis agatur, nunquam ratio intrinsecam in iis repugnantiam percipere valebit: haec enim cognitio supponeret perfectam subjecti et praedicati ac intrinseci eorum nexus notitiam, quod quidem ipsa mysterii natura excludit. Quid est enim mysterii propositio nisi notitia rei, quam dari nonnisi a dicente seu revelante cognoscere poteramus, et quae quoad existentiam quidem constat, sed quoad modum existendi et quoad omnes qualitates non declaratur, imo nec innotescere potest? Omnis igitur repugnantia erit tantum apparens, quam ratio recte instituta dispellet. Hoc declaravit expresse synodus Lateran. V. illis verbis: „Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati fidei contrariam, omnino falsam esse definimus." Editum porro est hoc decretum adversus philosophos illos qui autumabant posse aliquid verum esse in theologia, quod falsum sit in philosophia. Tantum autem abest, ut synodus illa quidquam a recto rationis usu adversum fidei pertimesceret, ut Leo X. tunc pontifex philosophos aetatis illius excitarit atque hortatus sit ad demonstrationes pro animarum immortatitate *ex naturali ratione* conficiendas et contraria argumenta dissolvenda. Also gibt es: 1. keine doppelte Wahrheit, 2. die Vernunft vermag so weit die religiöse Wahrheit — wahrhaft und nicht zum Scheine — zu begründen, als die falsche sie zu negiren vermag. Da wir der christlichen Philosophie der antichristlichen gegenüber dieselbe Aufgabe zugewiesen haben, so verwahren wir uns gegen jede solche Interpretation, als ob unter der speculativen Begründung der mythisirenden Zeitphilosophie gegenüber dieses verstanden werde, man masse sich eine Erkenntniß an, wie sie nur Gott und die Seligen im Himmel besitzen, und eine solche, welche den Glauben überflüssig mache. Es muß also die wahre christliche Wissenschaft im Stande sein, die falsche zu widerlegen, troß dem, daß sie weder die höchste, noch eine den Glauben aufhebende Erkenntniß beansprucht, und daher ist es unkirchlich, wenn unser Theolog „es als eine Selbsttäuschung

erklärt, wenn man vermeint, die Geheimnißlehren a priori deduciren und den Beweis aus inneren Gründen über die Stufe einer Hypothese fördern zu können." Hypothesen wollen Niemanden überzeugen, sondern man läßt die Sache problematisch und zweifelhaft.

Damit ist unser Differenzpunkt ganz klar ausgesprochen, und es ist einleuchtend, daß unser Theologe auf unkirchlichem und neologischem Boden steht. Das Aergerniß liegt für ihn in der christlichen Wissenschaft und Philosophie, in den Ausdrücken, daß die christlichen Lehren gegenüber der mythisirenden Zeitphilosophie begründet werden können u. s. w., daß man nicht bei dem bloßen Glauben stehen bleiben, sondern zu einer, mehr als hypothetischen Wissenschaft und Erkenntniß fortschreiten könne u. s. w. Klee sagt (Dogm. I. 73): „Wie der Glaube nicht aus Blindheit ist, so auch nicht zur Blindheit. Durch die Annahme der göttlichen Wahrheit in sein Inneres wird er gekräftigt und erleuchtet; das aufgenommene Licht schließt sich und den Geist immer mehr auf; er erhebt sich zum Wissen (das Aergerniß für unseren Neologen). Aus dem Anerkennen, daß es ist, beruhend auf der authentischen göttlichen Bezeugung von dem Objectiven, wird es eine Erkenntniß (NB), wie es ist, durch intellectuelle Anschauung, durch Speculation (NB). So erhellt die Identität des Glaubens und des Wissens und hinwiederum deren Differenz. Der (wahre) Glaube und das (wahre) Wissen sind Eines, inwiefern sie nicht Wahn und Meinung (wie unser Neologe von dem religiösen Wissen behauptet), sondern feste Ueberzeugung (welche die hypothetische Wissenschaft niemals gewähren kann) sind und die Wahrheit zum Object haben, und verschieden, inwiefern Glauben auf Zeugniß vom Objectiven, Wissen auf Anschauung des Objectiven in ihm selbst beruht. Offenbar ist, wie das Glauben das Wissen bedingt und begründet, da vor Allem das Objective durch den Glauben in und von uns aufgenommen werden muß: und eben so offenbar, wie das Wissen in uns hier nur ein beginnliches (ein Irrthum nach unserem Theologen) seyn kann, da die Periode der vollkommenen Anschauung des Göttlichen in ihm nach dem Willen Gottes für jenseits aufbehalten ist. Aber auch dann wird das Wissen kein absolutes seyn, sondern in's Unendliche werden; weil nur Gott das absolute Wissen, wie das absolute Seyn hat oder vielmehr ist. Wie aber jenseits

das Wissen kein absolutes seyn wird, so ist auch hienieden das Glauben nicht absolut, da Jeder mehr oder minder von der Wahrheit weiß, sie in ihren innern Gründen erschaut (ein abermaliges Aergerniß für unseren Neologen)". Was Klee und oben Perrone ausgesprochen, ist nicht eine Schullehre, sondern Lehre der Kirche. So sagt Dieringer (Dogm. §. 7): „Der menschliche Geist möchte aber nicht blos den Sinn der Dogmen verstehen, die ihm als göttliche Wahrheit vorgehalten werden, er möchte ihnen nicht blos darum beipflichten, weil sie ihm von einer unfehlbaren Autorität gewährleistet sind, sondern er möchte glauben und begreifen, er möchte der innern Wahrheit des Geglaubten habhaft werden. Daß dieses Begehren ein berechtigtes, ist darin begründet, daß der Geist nach göttlicher Anordnung auf zwei Weisen die Wahrheit sich zueignen kann: Durch gläubige Ergreifung des von der gewährleistenden Autorität Dargebotenen, und durch eigenes Forschen. (Aug. contr. academ. III. c. 20: Nulli autem dubium est, gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis). Gesellt sich zu dem Glauben noch das Begreifen des Geglaubten, so ist der Geist noch entschiedener der Wahrheit zugethan, als wenn er seine Vernunft blos unter den Gehorsam des Glaubens gefangen gegeben hat. Daher bezeichnen es die größten Theologen als eine Art religiöser Trägheit, wenn man sich keine Mühe geben möge, um es zu einem Wissen des Geglaubten zu bringen; sie verlangen von uns einen Fortschritt, einen ungeheuern Fortschritt auf dem Gebiete der geoffenbarten Wahrheit, ein immer mächtigeres Durchdringen und Aneignen derselben (nach unserem Neologen bleibt es bei den Hypothesen); ja, sie erklären geradezu das zum Glauben hinzukommende Wissen des Geglaubten für die Mittelstufe zwischen Glauben und Schauen, für die Anticipation des Künftigen im Stande der Seligkeit. Ohne deßhalb der Frage über das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen hier vorzugreifen, kann es unbedenklich als die Aufgabe der Dogmatik bezeichnet werden, so viel sie vermag, das Begreifen der Glaubensobjecte zu vermitteln."

Noch mehr Belege beizubringen, ist unnütz. Nur dies sei hier bemerkt, daß hinsichtlich des Grades, als die christlichen Wahrheiten begriffen werden, eine Abweichung obwaltet, obwohl alle Theologen selbst die niederste Erkenntniß als eine solche, welche den Zweifel

überwinden und Ueberzeugung gewähren kann, bezeichnen. Auch das annäherungsweise und analoge Erkennen ist ein wahres und beweisendes, ein beginnendes gegen das vollendete, obwohl man es nach der Art, wie es auf dieser Stufe die Sache darstellt, eine mehr oder weniger adäquate nennen kann. Schließen wir die Erkenntniß, die Gott hat, als eine absolut unmögliche von uns aus, so bleiben uns drei Arten von Erkenntniß übrig, wovon zwei auf das Erdenleben kommen. Die erste Erkenntniß ist die durch reale und vollständige Anschauung einer Sache, wodurch wir den ganzen Zusammenhang derselben mit geistigen Augen sehen. Diese Anschauung haben die Seligen im Himmel und diese schließt, weil sie ganz unmittelbar ist, den Glauben aus. Denn was wir sehen, glauben wir nicht. Die zweite ist die durch äußere Vermittlung, durch das Wort, und beruht auf dem Vertrauen, das wir dem Zeugnisse des Sprechenden schenken, sowie darauf, daß wir das Bezeugte nicht für absolut unmöglich und widersprechend halten. Die Aussage, es gebe geflügelte Menschen, wird kein Mensch einem anderen glauben. Die dritte Stufe ist die persönliche, welche auf der eigenen Einsicht beruht, und ist zweifach, die empirische, welche einfach bei der Unmittelbarkeit stehen bleibt, z. B. bei der, wornach sich Jedermann als frei und abhängig unmittelbar erkennt, und die speculative oder wissenschaftliche, welche die unmittelbare Erkenntniß durch Begriffe zu ergänzen und zu vermitteln sucht. Auch die Speculation, welche wahrhaft und adäquat die Sache erfaßt, gewährt nicht nach der Seite des Objectes jene Erkenntniß, deren es fähig ist. So ist uns die Sprache das Allereigenthümlichste, und doch, obwohl Alle unmittelbar wissen, was sie sei, und einige eine speculativwahre Erkenntniß von ihr haben, ist dem Menschen, weil er sich selbst nicht durch reale Anschauung, sondern durch die Erscheinung erfaßt, die höchste Einsicht hierin versagt. Dieses gilt von jeder Wissenschaft, also auch von jener, welche sich auf Gott und die Religion bezieht. Kann uns nur Gott allein sagen, was er ist und wozu wir bestimmt sind, so muß er, da wir ihn nicht schauen können, von uns Glauben fordern, welcher unsere persönliche Erkenntniß, da wir zu Gott geschaffen sind, nicht widersprechen kann. Dieses ist auch die Ursache, daß da, wo die Uroffenbarung zu Grunde gegangen und getrübt worden, der Mensch ohne Hilfe einer Offenbarung die Grundwahrheiten der Religion, die

Existenz und Persönlichkeit Gottes, die Weltschöpfung, das Gute und Böse, die Unsterblichkeit und ewige Belohnung und Bestrafung, wenigstens unmittelbar so in ihrer Wahrheit einzusehen vermag, daß er sie glaubt, weil er sie nicht sieht, und trotz aller Gegengründe für wahr hält. Denn speculative Gegengründe wiegen die empirische Gewißheit nicht auf. Die Grundwahrheiten der Religion weisen auf die christlichen hin; auch hier muß sich Gott persönlich offenbaren, um dem Menschen die Erkenntniß seines dreipersönlichen Wesens und des Welterlösers möglich zu machen. Der Mensch, welcher die Naturreligion anerkennt, findet darin nur einen inneren Zug und eine Bestätigung, auch die christlichen Wahrheiten zu glauben. Dieser Glaube kann, wie überhaupt kein Glaube hinsichtlich eines unsichtbaren Objectes, durch die spekulative Erkenntniß nicht aufgehoben werden. Die hinzukommende Erkenntniß ist eine Frucht des Glaubens und eine Bestätigung desselben. Eine reine Vernunftwissenschaft, wodurch das Object ohne unmittelbare Erkenntniß, ohne innere oder äußere Erfahrung erfaßt würde, gibt es überhaupt nicht. So ist eine Philosophie der Natur und Sprache stets an die Beobachtung angewiesen, und sie wiegt die objective und unmittelbare Erkenntniß nicht auf, mag sie auch vollkommen begründet sein, weil der höchste Grad der Gewißheit, den nur die Anschauung gewähren kann, fehlt.

Obwohl aber der Glaube durch die speculative Erkenntniß eine Bestätigung erlangt, so ist die speculative Gewißheit wie überhaupt der unmittelbaren Erkenntniß, (man erinnere sich an die Freiheit), so auch dem Glauben und dem im menschlichen Wesen liegenden Zuge nach Gott und seiner Offenbarung untergeordnet. Die religiösen Wahrheiten, sowohl jene der ersten als der zweiten Offenbarung, sind keine rein historischen Thatsachen, wie z. B. das Factum, daß es einmal einen Philosophen, mit Namen Plato, gegeben, sondern Thatsachen, wozu der Mensch vermöge seiner Gottebenbildlichkeit einen inneren und geheimen Zug nach Geist und Wille hat. Die Wahrheiten der Naturreligion kann der Mensch auch da, wo die Offenbarung getrübt oder in ihrer Reinheit ganz vernichtet, und an ihre Stelle der Glaube an viele Götter getreten ist, mit der Gnade wenigstens unmittelbar und in primitiver Weise als wahr erkennen; dagegen ist er für die unmittelbare Erkenntniß der christlichen Wahrheiten an die Thatsache der christlichen Offenbarung

gewiesen, obwohl sowohl die Incarnation, als die Lehre der göttlichen Dreipersönlichkeit in der Uroffenbarung präformirt ist. Aber für die speculative Erkenntniß sind die Wahrheiten der zwei Offenbarungen gleich schwierig; es ist bekannt, daß die Schöpfungslehre, welche doch zu den Grundwahrheiten gehört, eben so schwierig, als die Trinitätslehre ist.

Ist uns die heil. Schrift höchste Norm für die Erkenntniß, so müssen wir sagen, daß keine irdische Erkenntniß, welchen Namen sie haben mag, den Glauben aufhebt, eben weil sie nicht die Evidenz der realen Anschauung erreicht. „Denn im Glauben wandeln wir, nicht in der Anschauung" II. Cor. 5, 7 und: „Zum Theile erkennen wir, — wir sehen jetzt durch den Spiegel im Gleichnisse; alsdann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich theilweise; alsdann aber werde ich erkennen, wie ich auch erkannt bin," I. Cor. 13. 9. 12. Hier sind die Grenzen genau gezogen: 1. zu höchst ist die Erkenntniß durch Anschauung, welche wir hier nie erreichen, und 2. zu unterst steht die theilweise Erkenntniß im Zeitleben, welche aber keine blos hypothetische oder problematische, wie unser Neolog glaubt, sein kann, 3. weil wir hier keine vollendete Erkenntniß haben, so sind wir stets auf den Glauben, wenn auch nicht allein, angewiesen.

Dieses ist die Lehre des Weltapostels und der Kirche, sowie der Väter und Kirchenlehrer. Wenn Einige sagen, daß durch die Wissenschaft der Glaube aufgehoben werde, so kommt dieses daher, weil sie der Wissenschaft eine Eigenschaft, die sie nicht hat, zuschreiben und der Anschauung gleichstellen, aber auf der andern Seite anerkennen sie, daß man die Irrthümer wahrhaft, nicht blos scheinbar widerlegen könne [1]). Andere sagen wiederum das Gegentheil, obwohl sie die höchste Erkenntniß allein der Anschauung zuschreiben und den Glauben als höchsten Maßstab für die Wissenschaft festhalten. So sagt ein neuerer Theologe, den man gewiß nicht des Rationalismus beschuldigen wird, Drey in seiner Apologetik, I. S. 287: „Aus der treuen Uebung der Vernunft im Dienste des Glaubens erwächst das Wissen. Daß das Unbegreifliche im Inhalt der Offenbarung, welches vorzugsweise Gegenstand des Glaubens ist, nur

---

1) Ueber den heil. Thomas vgl. Perrone, daselbst, S. 1375.

relativ ein solches sei, folglich ein Begriffenes und ein Wissen werden könne, wurde gezeigt; hier ist also noch der Prozeß anzudeuten, wie es in ein Begriffenes und ein Wissen übergehe, und zwar durch den Glauben übergehe. — Hat die Vernunft im Dienste des Glaubens — über der geoffenbarten Wahrheit gearbeitet, und hat sie das nicht bloß in diesem oder jenem Einzelnen, sondern in der großen Gemeinschaft der Gläubigen gethan, in welcher die zufälligen Verstöße Einzelner sich aufheben oder ausgleichen, so gelangt sie dazu, den Inhalt der Offenbarung in seinem Umfange zu überschauen, und in seinem Zusammenhange zu erfassen; eine Lehre wirft Licht auf die andere, das Geheimniß tritt nach und nach aus seiner Dunkelheit, es tritt in eine nähere Verbindung mit dem gleich anfänglich Klaren; das Ganze reihet sich zu einem Systeme, in welchem die Nothwendigkeit des Einzelnen theils aus ihm selbst, theils aus dem Zusammenhange mit dem Ganzen erkannt wird; so wird die anfänglich bloß geglaubte Wahrheit zu einer verstandenen, der Inhalt der Offenbarung, den die Vernunft auf das Zeugniß und die Auktorität Gottes annahm, erscheint ihr nun als ein Nexus von Lehren, welche ihre Wahrheit und Nothwendigkeit in sich selbst tragen, das Geheimniß geht über in die Idee, und die Offenbarungswahrheiten in Vernunftwahrheiten." Drey will mit den Worten, daß das Geheimniß in die Idee übergehe, die Offenbarungswahrheiten in Vernunftwahrheiten, nicht sagen: daß hier eine Verwandlung und Zerstörung des Geheimnisses und der Offenbarungswahrheiten statt finde, sondern nur: daß das bisher nur Geglaubte, jetzt auch erkannt und begriffen werde.

Wenn nun unser Theolog sagt, daß wir mit Günther in der Hauptsache in Betreff der Stellung des Wissens zum Glauben übereinstimmen, so ist diese Uebereinstimmung so weit richtig, als Günther eine christliche Wissenschaft will und zwischen dem Glauben und der Wissenschaft keine exclusive Stellung annimmt, aber nicht hinsichtlich des Güntherschen Ausgangspunktes und der Stellung der Intelligenz zu dem Geglaubten. Denn der Subjectivismus kann, wenn selbst die richtige Erkenntniß vorhanden ist, dem Rationalismus nicht entgehen [1]. Unser Theolog zählt aber gerade das, worin

---

1) Vgl. die in der N. Sion Nr. 78. 79. 80. 1853 erschienenen Artikel unter dem Titel: der rationalistische Standpunkt des Dualismus.

eine Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre statt findet, zu den Irrthümern, weil er sich im Zwiespalte mit der Kirche und mit den Theologen befindet.

Um nun unsere Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre und unsere Abweichung von der Güntherschen darzulegen, haben wir ferner anzuführen, was wir in unserem Werke über die G. Philosophie in diesem Punkte S. 309 und 313 behaupteten. „Es begreift sich von selbst — heißt es daselbst —, daß der Einzelne unmittelbar Gott zu erkennen und somit an ihn zu glauben im Stande sein muß, weil von dem Glauben an Gott jedes andere Glaubensobject abhängt. Eben so ist es klar, daß der Glaube als Willensact von dem Wissen verschieden, wenn auch davon nicht geschieden ist. Das Wissen ist in jeder Form das Mittel zum religiösen Glaubensacte. Daher kann nur eine Frage in Bezug auf das durch die Autorität vermittelte Wissen und das begründete, speculative eintreten; denn dieses hat man unter dem gewöhnlichen Ausdrucke: Glauben und Wissen, zu verstehen. Es ist nun christliche Lehre: 1) daß es keine doppelte Wahrheit, eine religiöse und natürliche, gibt, 2) daß das speculative Wissen den Glauben unterstützt, nicht aufhebt; 3) daß aber die geoffenbarte Wahrheit maßgebend ist. — Es ist allerdings ein Irrthum, der nicht hoch genug angeschlagen werden kann, wenn die erste Ansicht dahin geht, zu behaupten, daß zwischen dem Glaubensobjecte und der Vernunft ein nothwendiger Widerstreit bestehe, daß die Vernunft nur zweifeln könne und nie gebraucht werden dürfe, denn man lästert dadurch Gott selbst als den Urheber der Natur. Aber etwas Anderes ist es, das, was man glaubt, auch nach den Prinzipien des Glaubens mit Unterordnung, nicht mit Negirung der Vernunft, unter die höhere Autorität zu erforschen. Und hier gilt, was Günther sagt, daß man, wenn der erste Schritt mißlingt, die Sache nicht aufgeben solle. Was dagegen Günther behauptet, daß der Mensch sich als Maßstab und Prinzip aufgebe, ist gleichfalls zu viel, weil im Falle eines Widerspruches nicht die höchste Autorität der geringern sich unterordnen kann."

Hier ist die Uebereinstimmung unserer Auffassung mit der Kirchenlehre und die Nichtübereinstimmung mit der Güntherschen Lehre klar dargethan. Unser Theolog, welcher nur hervorhebt, daß den unkirchlichen Auffassungen gegenüber die Kirchenväter „auf die noth-

wendigen Gränzen der Vernunft hingewiesen," gibt diese Grenze nicht nach den klaren Worten der Kirche und Schrift, sondern ihr widersprechend so an, daß man es „über die Stufe einer Hypothese" in der Speculation nicht bringen könne. Daher ist es seine innigste Ueberzeugung, daß eine solche Methode, welche nicht die Quellen der Offenbarung geradezu vorangehen lasse und hinterher die Vernunftgründe als Hypothesen füge, eine unkirchliche sei. Doch darauf werden wir zurückkommen. Unser Neolog legt daher auf die Wissenschaft gar keinen Werth, da sie gar keine Gewißheit gewähren kann. Die Kirche dagegen sagt das Gegentheil, Catech. roman. I. 2. cap. n. 6: Magna et praeclara haec sunt, quae de Dei natura sacrorum librorum auctoritate consentanea et consequentia ex rerum effectarum investigatione philosophi cognoverunt, quanquam in eo etiam coelestis doctrinae necessitatem cognoscimus, si animadvertamus, fidem non solum hoc praestare, quemadmodum supra dictum est, ut quae viri tantum sapientes longo studio consecuti sunt, ea rudibus quoque et imperitis hominibus statim pateant, atque in promptu sint, verum ut rerum notitia, quae fidei disciplina comparatur, multo certior atque ab omni errore purior in mentibus nostris insideat, quam si eas ipsas res, *humanae scientiae rationibus comprehensas* (also ist hier auch von einem Begreifen die Rede) animus intelligeret. Sed quanto praestantior divini numinis cognitio censenda est, ad quam non communiter omnibus naturae contemplatio, sed proprie credentibus fidei lumen aditum patefecit? Wenn auch die christlichen Wahrheiten zuerst nur geglaubt werden, so lassen sie doch eine speculative Erkenntniß zu, welche zwar gewiß, aber nicht so gewiß ist, als die Erkenntniß durch den Glauben. Was von der Glaubenserkenntniß im Verhältnisse zur Vernunfterkenntniß hinsichtlich der Wahrheiten der Naturreligion gesagt wird, gilt auch von jener in Betreff der christlichen Wahrheiten, wenn sich eine Wissenschaft daraus entwickelt. Hier gilt, was bisher immer gelehrt wurde, daß die Glaubenswahrheit wegen der Unbegreiflichkeit nicht aufzugeben, wohl aber nach Erkenntniß zu streben sei. So der heil. Augustin am Schlusse des Werkes de grat. et lib. arb.: Repetite assidue librum istum, et si intelligitis, Deo gratias agite: ubi autem non intelligitis, orate ut intelligatis, dabit enim vobis Dominus intellectum. Mementote scrip-

tum esse, Jac. 1, 5: Si quis vestrum indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter et non improperat, et dabitur ei.

Unser Theolog läugnet dagegen die speculative oder wahre Erkenntniß der Mysterien, was er hinsichtlich der Trinitätslehre mit den Worten sagt, S. 28: „Die Dreipersönlichkeit Gottes ist, weil sie in der unendlichen Lebensfülle der Gottheit ihren Grund hat, das Unbegreiflichste an Gott, das Geheimniß der Geheimnisse. Alle Versuche, sie a priori vollgültig zu deduciren, sind daher in die Extreme des Sabellianismus oder Tritheismus verfallen." Man sehe nur auf den Zusammenhang beider Sätze, so erhellt alsogleich der unkirchliche Standpunkt unseres Theologen. Weil die Dreipersönlichkeit das Unbegreiflichste ist, darum sollen alle speculativen Versuche entweder zum Sabellianismus oder Tritheismus geführt haben. Würde nur gesagt, alle bisherigen Versuche haben diese Gefahren nicht vermieden, so könnte man, obwohl diese Behauptung eine historische Ungerechtigkeit namentlich in Betreff des heil. Augustin ist, nichts dagegen sagen; aber unser Theolog spricht seinen Satz als einen Grundsatz aus: Wegen der Unbegreiflichkeit sind alle Versuche zum Irrthume ausgeschlagen. So stehen wir wiederum bei dem Tertullianischen: Credo, quia absurdum. Ist also dieses wahr, so hat die Kirche Unrecht, wenn sie lehrt: daß die Irrthümer widerlegt werden können, und haben alle Väter und Kirchenlehrer, welche Zeit und Mühe auf dieses höchste Mysterium verwendet haben, umsonst und selbst im unchristlichen Geiste gearbeitet, weil sie etwas Unmögliches angestrebt und die Irrlehren zu widerlegen versucht haben, da sie nach unserem Neologen selbst nur Irrthümliches zu Tage gefördert. Gerade darum, weil auch die begriffliche oder speculative Erkenntniß einer Steigerung fähig ist, ohne daß sie, wie bereits bemerkt, eine die Sache so, wie sie durch die Anschauung erfaßt wird, begreifende Wissenschaft liefert, hat jede Zeit die Wissenschaft in neuer Form gegen die neuen Irrlehren zu erzeugen. Aber eine wahre und begreifende Erkenntniß ist sie — troß dieser Unvollkommenheit immerhin, und daher ist eine Weiterbildung in der Wissenschaft in der Kirche möglich, welche unser Neolog völlig mißkennt.

Was aber an den speculativen Begriffen irrig ist, das kann wiederum gutgemacht werden. So führt allerdings der aristotelische Substanzbegriff, die Kategorien der ersten und zweiten Substanz,

worauf man den Begriff von Person gründete, zum Tritheismus, weil das Allgemeine, die zweite Substanz, nicht mit der realen Substanz identisch ist, sondern in den Individuen, den ersten Substanzen, Realität hat. Drei Individuen aber sind — auf Gott angewendet — drei Götter, wie Mensch zu Socrates, Plato, Aristoteles. Nimmt man dagegen die zweite Substanz als eine reale, so verhalten sich die drei Personen dazu, wie drei Erscheinungen, und so entsteht der Modalismus. Allein diesen Fehler hat bereits der heil. Augustin berichtigt, und es ist jene Anklage unseres Neologen eine ungerechte. Die Irrthümer, welche aus irrigen Begriffen hervorgingen, können durch richtige Begriffe gehoben werden. In der Sache selbst haben wir den nächsten und höchsten Aufschluß darin, daß die Kirche den Vater ungezeugt, den Sohn gezeugt, den Geist von beiden gehaucht nennt, jede Succession und Abhängigkeit, jede Zeit- und Raumform von diesem Mysterium ferne hält. Daß man darauf fortbauend, die Trinitätslehre nicht des Mysterium beraubt, ist klar; und so haben wir im Allgemeinen unsere Grundsätze hinsichtlich des in Frage stehenden Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen, unsere Einstimmigkeit mit der Kirchenlehre und den unkirchlichen Standpunkt unseres Gegners festgestellt, und gehen nun im Einzelnen die Lehre unseres Theologen durch.

## B.

Im zweiten Abschnitte trägt unser Theolog „die Grundsätze der Kirche über Glauben und Wissen" vor, ohne dieselben weder vollständig, noch richtig wieder zu geben.

„Die menschliche Vernunft muß ohne Zweifel, beginnt unser Theolog, die Principien in sich tragen, welche ihr als Erkenntnißmittel alles dessen dienen müssen, was zur Erreichung des wesentlichen und natürlichen Zieles des Menschen nothwendig ist. Widrigenfalls wäre der Mensch ein ursprünglich krüppelhaftes, in sich mangelhaftes, der Hand des Schöpfers unwürdiges Wesen. Der Fall hat den Menschen nicht so geschwächt, daß er zum Thiere herabgesetzt worden wäre, und die katholische Kirche hat deßwegen gegen Protestanten und Jansenisten stets den Satz festgehalten, daß die Vernunft durch den Fall nicht völlig erstickt, noch die Freiheit völlig genommen worden sei, daß der gefallene Mensch einige

Vernunftwahrheit erkennen, einiges natürlich Gute thun kann, und daß die absolute Unfähigkeit zum Guten, welche der Fall herbeigeführt hat, von dem übernatürlichen, zur Erreichung der göttlichen Anschauung befähigenden Guten gilt. (Bajus prop. 55: Deus non potuisset ab initio creare hominem, qualis nunc nascitur)."

Indem unser Theolog historisch und positiv verfahren will, verfällt er in die Schlingen der Einseitigkeit und Unwahrheit, vor der ihn die gewöhnliche scholastische Bildung bewahrt hätte. Unser Theolog glaubt dem hier zu lösenden schwierigen Probleme über Glauben und Wissen schon dadurch zu genügen, daß er uns sagt, der Mensch, selbst der gefallene, trage die Prinzipien in seiner Vernunft, um das zu erkennen, was zur Erreichung seines wesentlichen und natürlichen (!) Zieles nothwendig ist. Er sagt uns nicht, wie weit die menschliche Erkenntniß gehe, und was er unter der Vernunft verstehe; denn der Mensch ist es ja auch allein, welcher das Geoffenbarte erkennt, es durch den Glauben und die Vernunftthätigkeit in sich aufnimmt. Zwar sagt er, der Fall habe den Menschen nicht zum Thiere herabgesetzt, er vermöge einige Vernunftwahrheit zu erkennen; aber hier ist nicht gesagt, von welcher Vernunftwahrheit, von der religiösen, oder physischen, mathematischen, hier die Rede sei; und auch aus dem Zusammenhange geht dieses nicht hervor, weil der Mensch selbst dann noch kein Thier ist, wenn er an der Hand eines Lehrmeisters die Vernunftwahrheiten, beziehen sie sich auf Gott oder die reinen Naturdinge, z. B. die mathematischen, zu erkennen vermag. Selbst das Erfassen, nicht das Erfinden solcher Wahrheiten erhebt über den Thierzustand. Erst später ersehen wir, was unser Theolog meint, da er von der Nothwendigkeit einer Offenbarung spricht, nämlich dieses, was der Mensch ohne positive Offenbarung vermöge.

Zwar spricht unser Theolog auch von der Erreichung des wesentlichen und natürlichen Zieles des Menschen; aber gerade darin spricht sich der Irrthum offen aus. Denn wenn das wesentliche Ziel des Menschen, die ewige Seligkeit in und bei Gott ist, so kann es nur durch übernatürliche Mittel, unter der Mitwirkung der menschlichen Freiheit erreicht werden, und daher ist des Menschen Endziel kein natürliches, sondern ein übernatürliches. Späterhin spricht unser Theolog von einem übernatürlichen Endziele, sowie davon, daß der

Mensch zu einer höheren Stufe von Heiligkeit berufen werde; aber daraus folgt noch keineswegs, daß eine niedere Stufe von Heiligkeit durch blos natürliche Mittel erreicht werde. So läßt unser positive Theolog die Grenzen ineinanderlaufen, weil er gleich anfänglich den Umfang und den Sinn der zu lösenden Aufgabe nicht bestimmte. Der erste Satz, welcher als Grundsatz aufgestellt wird, besagt nur, daß der Mensch das zur Erreichung seines natürlichen Zieles Dienende erkennen kann und muß; aber wie weit, ob mit, ob ohne Unterstützung von Aussen, wird nicht gesagt. Er vermengt das theoretische und praktische Gebiet, unterscheidet nicht die äußere Belehrung von der inneren Erleuchtung und Gnade; denn die absolute Unfähigkeit zum Guten soll sich auf das übernatürlich Gute, das dem Heiden unmöglich sei, beziehen. Es ist aber doch ausgemacht, daß der unter dem Naturgesetz stehende Heide die wahre Gotteserkenntniß besitzen, die im Dekaloge enthaltenen Gesetze halten und so, gleich dem Juden, selig werden kann.

Dieselbe Unklarheit und Verwirrung zeigt unser Theolog, wenn er fortfährt: „Allein auf der anderen Seite steht es durch die tägliche Erfahrung und die Geschichte eben so fest, daß die menschlichen Vermögen nicht so selbstständig und aus sich mächtig sind, um sich ohne Hilfe von Außen zu entwickeln und vollkommen zu bethätigen. Allerdings trägt der Mensch die Prinzipien in sich, welche nothwendig und genügend sind, um seine natürliche (!) Bestimmung zu erlangen; die Denk- und Willenskraft des Menschen reicht aber nicht aus, um stets vollständig, sicher, allgemein, schnell Gebrauch von diesem angebornen Lichte zu machen. Wie die Pflanze zu ihrem Entstehen und ihrem Wachsthume stets der äußeren Einflüsse des Lichtes, der Wärme, des Regens bedarf, ohne deßhalb ein in sich und ursprünglich mangelhaftes Wesen, das kein inneres Lebensprinzip in sich hätte, zu sein, so bedarf der Mensch einer äußeren Einwirkung von Seite der Gottheit: seine Vermögen sind nicht todte Kräfte, sie wirken zur Erreichung seiner natürlichen Bestimmung; aber dann erst, wenn die nothwendigen Bedingungen vorhanden sind, ohne welche sie ihre Wirksamkeit nicht vollständig (!) entfalten können. Es bedarf daher der Mensch auch zur Erkenntniß der Vernunftwahrheiten von Gott und seiner natürlichen Bestim-

mung einer Offenbarung. Nur ist die Nothwendigkeit derselben keine so absolute, wie bei der Pflanze, hinsichtlich ihrer äußeren Entwicklungsmittel, weil der Mensch immerhin ein bei Weitem selbstständigeres und weniger (!) maschinenartiges (!) Wesen als eine Pflanze ist, weil das Wesen der Erkenntniß und der Freiheit nothwendig macht, daß eine gewisse Selbstthätigkeit dem entsprechenden Vermögen bleibe."

Hier tritt die Verwirrung klar hervor. Statt zu sagen, daß es sich bei vorliegendem Probleme nicht darum handle, daß der Mensch überhaupt eines Unterrichtes und einer Gesellschaft bedarf, sondern darum, was er, abgeschnitten von der positiven Offenbarung, und gestützt auf die gewöhnlichen Mittel, in Betreff Gottes und seiner ewigen Bestimmung zu erkennen vermöge, — daß der Mensch hierin zwar — nach langer Anstrengung — eine, aber nicht die höchste Sicherheit erlangen kann und daher der Offenbarung bedarf; statt den Weg der gewöhnlichen Theologen zu gehen, liebt es unser Theologe, die primitive, absolut nothwendige Einwirkung auf den Menschen nicht von der secundären zu unterscheiden. So sagt er, daß nach der täglichen Erfahrung ohne äußere Hilfe die menschlichen Vermögen sich nicht entwickeln und vollkommen bethätigen. Allerdings wird der Mensch nur unter Menschen intelligent und kann, um sich überhaupt zu entwickeln, dieser Hilfe gar nicht entbehren. Aber unser Theolog spricht davon, daß der Mensch ohne diese Hilfe sich unvollkommen bethätige, weil er die primitive und secundäre Einwirkung nicht unterscheidet. Die primitive Hilfe von Aussen reicht hin, daß der Mensch die Wahrheiten der Naturreligion zu erkennen, daß der Talentvolle auch einen Fortschritt zu machen im Stande ist. Daher bewegt sich unser Theolog in einem beständigen Widerspruche; denn auf der einen Seite soll der Mensch der äußeren Hilfe bedürfen, um sich zu entwickeln, und doch ohne sie sich unvollkommen bethätigen können; ferner soll er die Prinzipien zur Erlangung seiner natürlichen (!) Bestimmung in sich tragen, und doch soll er, weil er nicht stets vollständig und sicher davon Gebrauch machen kann, einer Einwirkung von Seite Gottes bedürfen. Dieses ist ein offenbarer Widerspruch; denn auf der einen Seite sollen jene Prinzipien „nothwendig und genügend" sein, und auf der andern Seite sind sie doch ungenügend. So bestätigt auch das von der Pflanze hergenommene Beispiel ganz das Gesagte; denn

dieses Beispiel gilt nur von der primitiven Einwirkung, die absolut nothwendig ist, nicht von der zweiten. Zugleich erfahren wir bei dieser Gelegenheit, daß der Mensch ein weniger maschinenartiges Wesen als eine Pflanze ist. Gottes Werk bei dieser Entwicklung des Menschen ist hiebei dahin angegeben, daß der Mensch einer äußeren Einwirkung (welcher ist nicht gesagt) von Seite der Gottheit bedarf, weil zwar die menschlichen Kräfte zur Erreichung der natürlichen Bestimmung wirken, aber nur unter Bedingungen wirken. Ist dieses der Fall, so ist die Offenbarung absolut und in der Art nothwendig, daß der Mensch ohne sie seine Bestimmung gar nicht zu erreichen und zu erkennen vermag. Und daher steht der Satz, in welchem zuerst auf die Sache wenigstens hingedeutet ist: „Es bedarf der Mensch auch zur Erkenntniß der Vernunftwahrheiten von Gott und seiner natürlichen Bestimmung einer Offenbarung," im Widerspruche mit der Kirchenlehre: daß der Heide Gott — ohne positive Offenbarung — zu erkennen vermöge. Aber spricht denn unser Theolog nicht von einer nur unvollständigen Entfaltung außer der Offenbarung? Wohl spricht er von einer unvollständigen Entfaltung, aber in einem Zusammenhange, wo offenbar ohne äußeren Einfluß gar keine Entfaltung möglich ist; gerade darum, weil unser Theolog alles vermengt, widerspricht ein Satz dem andern.

Nun geht unser positive Theolog, in der Meinung, im Vorhergehenden davon gesprochen zu haben, daß die Vernunft ohne positive Offenbarung die Wahrheiten der Naturreligion zu erkennen vermöge, wovon nichts, oder nur Widersprechendes erwähnt wurde, dazu über, das Verhältniß der Vernunft zu den Wahrheiten der christlichen Religion zu erörtern. „Ist nun schon, sagt er S. 9, zur Erkenntniß natürlicher (!) Wahrheiten, welche doch aus den Prinzipien der Vernunft deducirt werden können, eine göttliche Offenbarung nothwendig, so ist dies noch weit mehr, ja absolut der Fall, wenn es sich um Wahrheiten handelt, welche die Erkenntnißkräfte der angeborenen Vernunft gänzlich übersteigen, um freie Rathschlüsse der Gottheit hinsichtlich des Heiles der Menschen, welche sich nicht aus den Prinzipien der Vernunft, der Natur Gottes und des Menschen nothwendig und a priori deduciren lassen. Vorausgesetzt, die göttliche Güte will den Menschen zu einer höheren Stufe von Heiligkeit und Seligkeit erheben, als diejenige ist, zu welcher sie

ihn in Folge der Erschaffung und der mit der Erschaffung gegebenen Natur führen müßte; vorausgesetzt, Gott bestimmt dem Menschen das Gnadengeschenk höherer Gottähnlichkeit, der Adoption zum Sohne Gottes: so muß diese übernatürliche Bestimmung dem zu adelnden und zu erhebenden Geschöpfe bekannt gemacht werden, es muß wissen, wohin es seine Bestrebungen zu richten hat, es muß sein gnadenvolles Verhältniß zur Gottheit erkennen. Diese höhere Ordnung der Dinge, welche Gott in der That einführen wollte, hat nun ihre besonderen Veränderungen erfahren. Die Mittel zur Erreichung dieser erhabenen Bestimmung sind uns im Stammvater gegeben gewesen, der mit dem natürlichen Leben das höhere übernatürliche uns übergeben sollte. Wir verloren sie in ihm durch seinen Fall; Gott sandte aus freier Barmherzigkeit seinen Sohn, um uns zu erlösen. Die Erkenntniß dieser sämmtlichen Thatsachen, die Lösung der Frage, ob sie statt hatten und von welcher Art sie sind, kann nicht aus der Vernunft hervorgehen: denn wie nur der Geist des Menschen weiß, was er in seinem Innern beschließt, so auch kennt nur der Geist Gottes die Rathschlüsse der Gottheit. Freie Thaten sind überhaupt kein Gegenstand, den wir aus den Vernunftprinzipien deduciren können, weil sie in keiner nothwendigen Verbindung mit ihrer Ursache stehen. Zur Erreichung eines übernatürlichen Zieles ist es ferner nothwendig, daß der Mensch durch Glauben, Hoffnung und Liebe einer diesem Ziele entsprechenden Ordnung seinem Gotte diene (Bajus prop. 23: Absurda est eorum doctrina, qui dicunt, hominem ab initio dono quodam supernaturali et gratuito supra conditionem naturae suae fuisse exaltatum, ut fide, spe et charitate Deum supernaturaliter coleret). Ein so hoher Preis sollte nur einer ihm proportionirten Tugend vertheilt werden. Daher wurde dem Menschen eine Theilnahme an der göttlichen Erkenntniß (!) durch den Glauben an Wahrheiten zugestanden, welche einer übermenschlichen Sphäre angehören, die er nicht durch seine geschöpflichen Kräfte, sondern nur durch Mittheilung der Gottheit und durch Unterwerfung unter die göttliche Lehrauctorität erkennen kann. Außerdem ist die Erkenntniß der Thatsachen der Offenbarung nicht möglich ohne die Kenntniß mancher Geheimnisse der Gottheit, wie z. B. die Kenntniß der Erlösung nicht möglich ist ohne Kenntniß des Sohnes Gottes und seiner gnadenreichen Menschwerdung zur Erlösung des Menschen-

geschlechtes. Hier ist also eine Offenbarung absolut nothwendig, in der Voraussetzung, daß Gott den Menschen zu jenem übernatürlichen Ziele erheben wollte; und ob dieser Fall wirklich eingetreten ist oder nicht, kann der Mensch auch nur durch eben diese Offenbarung erfahren."

Unser Theolog arbeitet sich allmählig in seine Aufgabe hinein; denn jetzt erfahren wir erst, um was es sich früher handelte, daß im Gegensatze zu solchen Wahrheiten der Religion, welche der Mensch aus sich erkennen kann, auch noch andere, nämlich die christlichen Wahrheiten vorhanden sind, welche schlechterdings ohne Offenbarung nicht eingesehen werden können. Aber selbst hier ist die Sache nicht richtig dargestellt, weil die Deduction der primitiven Religionswahrheiten auch so verstanden werden kann, daß sie nicht ohne Offenbarung und nur auf dem Grunde der Offenbarung statt finde. Und wenn dieses richtig ist, daß der Geist sich, abgeschnitten von der Offenbarung, aus der Schöpfung empor zum Schöpfer erschwingen kann, so entsteht die weitere Frage, ob die Juden, welche von der Offenbarung nicht losgetrennt wurden, nicht auf dem Grunde ihrer Offenbarung zur Erkenntniß des Christenthumes, der verheißenen Erlösung, gelangen konnten; oder ob die Menschwerdung schlechterdings so abgerissen, wie irgend eine andere Thatsache, z. B. daß Augustus lebte, in dem Weltganzen dasteht. Dieses wird Jedermann verneinen müssen, und selbst die Heiden erwarteten einen Erlöser. Eine Thatsache, welche die ganze Weltgeschichte erfüllt, so wie eine andere Begebenheit behandeln, ist des Christenthumes unwürdig; denn obwohl die Erlösung ein freies Werk Gottes ist, so ist sie doch nicht ein solches, welches ohne Vorbereitung in die Welt eingetreten wäre. Auf der andern Seite müßte man sich den Menschen ganz abstract, ohne Zusammenhang mit den Thatsachen der Uroffenbarung und ohne den Verband der Völker, worunter das Judenvolk die Offenbarung nach rückwärts und vorwärts zu vermitteln und rein zu erhalten hatte, denken, um darthun zu können, die Incarnation als freie That lasse sich nicht aus den Vernunftprinzipien deduciren. Man übersieht hier, was der Mensch, gestützt auf den historischen Verband, vermag. Zudem soll doch diese Theorie auch für die Juden gelten, welche den Erlöser erwarteten; denn auch für sie sind die christlichen Wahrheiten, obwohl sie von der künf-

tigen Incarnation und von der Dreipersönlichkeit wußten, Mysterien oder transscendente Wahrheiten. Tritt die Incarnation ein, so kann der Mensch aus den begleitenden Thatsachen und aus dem Inhalte und der Reinheit der Lehre ermessen, ob die Erlösung wirklich eingetreten sei.

Die christlichen Wahrheiten können daher nicht wesentlich darum, weil sie auf freien Rathschlüssen der Gottheit beruhen, oder als freie Thatsachen, Geheimnisse, Mysterien heißen; denn im entgegengesetzten Falle hörten sie nach ihrem Eintreffen auf, Geheimnisse zu sein, sondern allein wegen ihrer Natur und Erhabenheit, was schon daraus hervorleuchtet, weil die Dreipersönlichkeit doch auf keinem freien Rathschlusse Gottes beruhen kann. Außer, man müßte sagen, daß die Offenbarung der Dreipersönlichkeit eine Thatsache sei, welche nicht a priori deducirt werden kann. Hier tritt derselbe Fall ein, wie in Betreff der Incarnation, nämlich dieser, daß in der Erkenntniß des Einen und lebendigen Gottes bereits die Trinitätslehre liege. Fragten die Heiden, wie Gott, da er vor der Weltschöpfung allein war, in diesem Zustande zu denken sei, so nahm man auf die bekannte Weise zur Trinität seine Zuflucht, ein Beweis, daß man selbst die Wahrheiten der Naturreligion, wozu wohl die Schöpfung gehört, ohne einige Kenntniß der Trinität nicht annehmbar machen kann.

Es liegt im Interesse des Christenthumes, als Weltreligion zu gelten, in der Weise, daß von allen Seiten Radien bei diesem Grundmysterium zusammenlaufen, und daß Jedermann dazu hingeleitet werde. Der heil. Apostel Johannes, Theolog zubenannt, schildert uns das Wirken des Logos vor der Incarnation unter allen Völkern, vornehmlich unter den Juden. Das Wort erleuchtet Jeden, der in die Welt kommt. Geheimniß bleibt die Incarnation und die Trinität auch nach der Thatsache der Menschwerdung, theils weil der Mensch durch die Gnade dazu vorbereitet wird, das zu glauben, was der Weise dieser Welt im Sinne des Weltapostels für eine Thorheit hält, theils weil das geglaubte Object, obschon wir die Wirkungen davon sehen, nur in der Abspiegelung und bruchstück- oder schlußweise, also nicht so, wie es in der realen Anschauung möglich ist, erkannt werden kann. In der Religion ist zwar Alles Geheimniß, weil sie uns auf ein unsichtbares Endziel durch geheimnißvolle Mittel hinführt; aber doch insbesondere die Incarnation und

die Dreipersönlichkeit, weil darin die Mittelpunkte für die gesammte Religion liegen, und daher auch die Wahrheiten der Naturreligion darin ihre Erfüllnng gefunden haben. Obwohl uns daher die Trinität das enthüllt, was uns bei dem bloßen Glauben an Einen lebendigen Gott noch unklar ist, so ist doch das Erstere trotz der tieferen Erkenntniß geheimnißvoller, als das Letztere, eben darum, weil das Geheimniß zuerst und zumeist in der Sache, die geoffenbart wird, nicht aber allein in dem freien Rathschlusse der Gottheit, wie unser Theolog behauptet, seinen Grund hat.

Während es also im Interesse des Christenthumes liegt, die Grundgeheimnisse trotz aller Vermittlung von Seite Gottes und des Menschen als solche festzuhalten und ihre allseitige und universale Beziehung zu dem Menschen, ja zu allen Völkern geltend zu machen, eben weil die Wahrheiten der Naturreligion eine Vorbereitung zu dem Evangelium sind, wenn es gepredigt wird (fides ex auditu); so liegt es im Interesse unseres Theologen, das Christenthum nicht in seiner Universalität, sondern als eine rein historische Thatsache, als einen freien Rathschluß der Gottheit, der plötzlich und ohne Vorbereitung sich verwirklichte, zu begreifen, um der Vernunft keinen Zugang dazu zu gestatten, weil so das Geheimniß aufhören würde, Geheimniß zu sein. Es ist daher nach diesem Prinzipe die nothwendige Folge, daß nach der Annahme des promulgirten Mysterium dasselbe aufhört, Geheimniß zu sein.

„Freie Thaten, sagt er, können überhaupt nicht aus Vernunftprinzipien deducirt werden.“ Dieses ist von solchen Thaten, welche keine Vorbereitung erfordern, richtig; aber das Christenthum, wozu die ganze vorchristliche Zeit eine Vorberetung war, ist eben keine solche einzeln dastehende Begebenheit. Aus der Wirkung einer erst im Entstehen begriffenen That läßt sich vorwärts und rückwärts schließen, und aus der Wirkung einer bereits vollzogenen That mit vollster Sicherheit; so von der Welt auf die That der Weltschöpfung, von dem jetzt bestehenden Christenthum auf die That der Menschwerdung. „Würdet ihr Moses glauben, sagt Christus zu den Juden, so würdet ihr wohl auch mir glauben.“ Joh. 5, 46. Und dasselbe muß auch von der Naturreligion und dem Naturgesetze gelten; die Väter sagen selbst, daß die Philosophie auf Christus vorbereitete. Ist aber dieses der Fall, daß die wahre vorchristliche Entwicklung

zu Christus hinführte, so muß es auch eine Erkenntniß geben, welche nicht im Widerspruche mit dem Christenthume steht, sondern statt dessen mysteriösen Charakter aufzuheben, vielmehr darauf vorbereitet [1]). Unser Theolog findet sich also mit seiner Lehre vom Mysterium im Widerspruche mit dem Christenthume.

Ueberhaupt kommt hier ein wichtiger Umstand zu bemerken. Stellt man, um das hier in Frage stehende Problem abzugrenzen, die Frage, was die Vernunft ohne positive Offenbarung, was aber durch die Offenbarung, den Glauben, allein vermag, so ist die Frage dualistisch gestellt, denn es fehlt noch ein Mittelglied, nämlich dieses: was der Mensch gestützt auf die Offenbarung und den Glauben, durch seine Vernunft vermag. Die Frage: was der Mensch durch bloße Vernunft ohne positive Offenbarung vermöge, ist nur berechtigt in Bezug auf die Heiden, welchen die Uroffenbarung abhanden gekommen, und selbst in aller Schärfe gefaßt, nicht richtig, weil die Uroffenbarung ihnen nicht gänzlich, sondern nur in ihrer Reinheit fehlte. Vollkommen unberechtigt ist aber jener Dualismus, wenn von Christen, welchen die christlichen Wahrheiten aufgeschlossen sind und die sich in der Mitte des christlichen Lebens befinden, die Rede ist. Man vergißt gewöhnlich, zu erwähnen, wie viel die jetzige Wissenschaft dem Christenthume zu verdanken habe, und was die durch den christlichen Glauben unterstützte Vernunft vermöge. Ein solches Verhältniß, als der von der positiven Offenbarung abgeschnittene Heide zu den religiösen Wahrheiten einnimmt, findet also bei Christen durchaus nicht statt; es kann nur eine dem positiv Gegebenen und Erkannten nachfolgendes Fortbilden oder Negiren des Christenthumes statt finden. In anderer Weise tritt allerdings auch darin eine Aehnlichkeit der Heiden und Christen ein, daß Letztere, wie Erstere, wenn sie das Christenthum nicht in seiner Reinheit und Lauterkeit besitzen und anerkennen, die reine und universale Lehre zu erkennen im Stande sein müssen, gleichwie der Pantheist zur Erkenntniß des einen und lebendigen Gottes zu gelangen die Kraft besitzt.

1) In diesem Sinne haben auch wahrhaft katholische Gelehrte das Verhältniß des Heidenthumes zum Christenthume gewürdigt. So nach dem Vorgange des großen Görres Prof. Dr. Sepp in seinem dreibändigen Werke: Das Heidenthum und dessen Bedeutung für das Christenthum. Regensburg 1853.

Hat daher die Vernunft auch bei den Wahrheiten der Naturreligion nur die Aufgabe, die Harmonie zu finden, so daß die Elemente davon, wenn auch in einem verwirrten Zustande gegeben sind, so kann sie auch in Bezug auf das eintretende Christenthum nicht eine solche Function ausüben, daß sie die Wahrheiten gleichsam aus sich erfände, sondern nach dem Verhältnisse des unvollkommenen zu dem vollkommenen Zustande, in dem sich die vorchristliche zur christlichen Religion befindet, ist der Mensch, wenn er in harmonischer Weise die vorchristliche Religion sich angeeignet hat, befähigt, die eintretende neue Lehre, nicht als eine absolut neue, sondern als die Vollendung der vorhergehenden anzusehen und anzuerkennen. Die richtige Erkenntniß der vorchristlichen Religion ist daher zwar kein absoluter, aber doch ein relativer Grund, das Christenthum zu erkennen und anzuerkennen. Nach unserem Theologen ist das Christenthum keine höhere Stufe, als der paradiesische Zustand war. Er sagt: daß das Christenthum die Stufe höherer Heiligkeit und Seligkeit, die uns Adam hätte überbringen sollen, aber nicht überbrachte, das Gnadengeschenk höherer Gottähnlichkeit wieder herstellte, und diesem Zustande höherer Heiligkeit gegenüber spricht er von einer solchen, „zu welcher die göttliche Güte den Menschen in Folge der Erschaffung und der mit der Erschaffung gegebenen Natur führen müßte.“ Jetzt erst klärt es sich auf, was unser Theolog für eine Ansicht von dem natürlichen und übernatürlichen Ziele des Menschen habe; es zeigt sich, daß er in Bezug auf den niederen Grad von Heiligkeit dem Pelagianismus huldige. Vorausgesetzt nämlich, der erhöhte Zustand des Urmenschen sei so zu verstehen, wie ihn unser Theolog versteht, daß er nämlich übernatürlich gegen den natürlichen Zustand sei, so folgt, daß Adam nur die höhere Heiligkeit verlor, in seiner Natur aber nicht beschädigt wurde; so folgt, daß der nicht so erhöhte Urmensch, obwohl zur Seligkeit bestimmt, doch keiner Gnade dazu bedurfte, weil dieses Ziel, „sein natürliches und wesentliches gewesen wäre;“ so folgt, daß der Ungetaufte des Christenthumes nicht bedarf, auch keine höhere Gnadenhilfe vonnöthen hat, wenn er zur Seligkeit gelangt, weil er die niedere Heiligkeit nur durch natürliche Kräfte erreichen kann. Dieses ist aber ohne Zweifel eine gottlose Lehre, also müssen auch die Prinzipien, worauf unser Theolog die natürliche und übernatürliche Bestimmung des Menschen

gründet, gottlos und verkehrt sein. Diese Prinzipien sind aber der Dualismus, wornach der Mensch auf der einen Seite Alles thut, und wornach Gott auf der anderen das Hauptsächliche vollbringt; angewendet auf Glauben und Wissen, lauten sie: Es vermag der Mensch aus sich allein, abgesehen von der Hilfe von Aussen, das Wahre zu erkennen, oder es vermag dieses nur der Glaube, oder: Der Mensch ist entweder nur zum Wissen, d. h. Erfinden und Begründen der Wahrheit aus sich allein, oder nur zum Glauben bestimmt. Ein Mittleres, so daß der Mensch das Geglaubte auch speculativ zu erkennen oder von den Grundwahrheiten der Religion aus zu dem Christenthume zu gelangen vermöchte, ist hier schlechterdings nicht denkbar.

Aber stützt sich denn unser positiv sein wollende Theolog nicht auf kirchliche Entscheidungen? Allerdings, aber er zieht daraus Prämissen und legt ihnen einen Sinn unter, den sie nicht haben. Der verworfene Satz: Deus non potuisset ab initio creare hominem, qualis nunc nascitur, läßt nicht die Absolgerung zu: Also konnte der Mensch in diesem Zustand, allein gestützt auf die Naturkräfte, zur Seligkeit gelangen, oder darum war sein zu erreichendes Ziel noch kein „natürliches." Und wenn der Satz censurirt wurde: Absurda est eorum doctrina, qui dicunt, hominem ab initio dono quodam supernaturali et gratuito supra conditionem naturae suae fuisse exaltatum, ut fide, spe et charitate Deum supernaturaliter coleret, so folgt noch keineswegs: daß der nicht erhöhte Mensch durch blos natürliche Kräfte Gott hätte verehren und so seine Bestimmung erreichen können [1]). Ohne innere Erleuchtung und Gnade vermag auch der Pantheist nicht zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen; denn der Logos erleuchtet jeden Menschen, und wir vermögen nichts Gutes aus uns zu denken, jede gute Gabe kommt von Oben, vom Vater der Lichter. Diese Gnade ist absolut nothwendig, aber davon verschieden ist die äußere Gnade, der Unterricht und die Belehrung, die Offenbarung und der Glaube. Nur allein um dieses Verhältniß handelt es sich; aber weil unser positive Theolog

1) Unser Theolog weiß nicht zu unterscheiden zwischen der Gnade, wodurch die menschlichen Kräfte so unterstützt werden, daß sie etwas zum ewigen Leben Führendes vollbringen, und zwischen der Gnade, wodurch die menschliche Natur erhöht wird. Die erstere ist die allgemeine, die zweite die sacramentale.

alles vermengt, so spricht er, statt vom Glauben und vom Vernunftwissen, von der natürlichen und übernatürlichen Bestimmung erstens auf eine ganz verkehrte und unkirchliche, und zweitens auf eine Weise, wornach das Verhältniß von Natur und Gnade schlechthin auf jenes von Vernunftwissen und Glauben übertragen wird, da doch auch der götzendienerische Heide nur durch Gnade zur Wahrheit gelangen kann.

---

Damit haben wir, so zu sagen, unsere Aufgabe erst nach Aussen abgegrenzt und gesehen, daß unser theologische Professor in Dingen, worin er über Andere zu Gerichte sitzt, eine Unkenntniß zur Schau trägt, wie man sie selbst bei den Kandidaten der Theologie eine grobe nennen müßte. Daß seine Lehre obendrein die kirchliche Lehre schwer verletzt, ist ohnehin klar.

Wir kehren zu unserer Aufgabe zurück. Wenn nun unser Theolog die christlichen Wahrheiten als rein historische Facta begreift, um auf der einen Seite der Vernunft ja recht den Zugang zu ihnen abzusperren und auf der andern dieselben als unantastbare Geheimnisse darzustellen, so ist es von Interesse zu erfahren, wie denn die Vernunft zu diesen Thatsachen gelange. Die Wahrheit ist diese: Der christliche Glaube wird gepredigt (fides ex auditu) und von Jenen, welche sich nicht im Widerspruche mit den Wahrheiten der Naturreligion befinden oder im directen und gewollten Widerspruche beharren wollen, wenn ihnen ihr Zustand aufgedeckt wird, gläubig angenommen. Unser Theolog dagegen lehrt: „Hier ist also eine Offenbarung absolut nothwendig, in der Voraussetzung daß Gott den Menschen zu jenem übernatürlichen Ziele erheben wollte; und ob dieser Fall wirklich eingetreten ist oder nicht, kann der Mensch auch nur durch eben diese Offenbarung erfahren." Ist etwa die lehrende Kirche eine Offenbarung? Der vorliegende Satz, daß die Thatsachen des Christenthumes durch eben diese Offenbarung zur Erkenntniß gelangen, ist ein completer Unsinn.

Weiter heißt es: „Wir haben also eine doppelte Nothwendigkeit der Offenbarung anzunehmen, sowohl bezüglich solcher Wahrheiten, welche die Vernunfterkenntniß übersteigen, als auch bezüglich jener, die zum Umkreis derselben gehören, um sie leichter, sicherer, allgemeiner, vollständiger zu erkennen. In beiden Fällen kann die Annahme

nicht aus inneren Gründen, aus Motiven der Vernunft statthaben; im ersteren Falle, weil keine solche möglich sind; im letzteren, weil, obgleich die Annahme aus Vernunftgründen möglich ist, sie dennoch hier nicht zur Anwendung kommt, indem die genannten Objecte nicht insoferne sie aus den Vernunftprinzipien hervorgehen, sondern soferne sie geoffenbaret worden sind, in Betracht kommen. Die geoffenbarten Wahrheiten werden also aus dem äußeren Grunde der Lehrauctorität des sich offenbarenden Gottes angenommen, also durch Glauben, d. h. durch eine Annahme, welche sich auf das Zeugniß eines Andern stützt. Die Vernunft ist allerdings insoferne bei der Bildung des Glaubensactes thätig, als sie vor dem Glauben prüfen muß, ob Gott sich geoffenbart habe. Sie hat aus den Erweisen göttlicher Allmacht und Allwissenheit, welche Gott der Offenbarung als Kennzeichen beigibt, die Thatsache der Offenbarung zu erhärten und auf diese Weise nachzuweisen, daß die Pflicht, zu glauben, eintrete. Allein die Gründe, welche sie zu diesem Urtheile bewegen, sind nicht das innere Motiv des Glaubensactes selbst, sie sind nur Vorbedingungen des Glaubens (praeambula fidei), sie sind motiva credibilitatis, nicht motiva (!) fidei. Das innere Motiv des Glaubensactes, das die Annahme der geoffenbarten Wahrheiten zum Glauben macht, ist die Allwissenheit (!) und Wahrhaftigkeit Gottes, der zu uns durch seine Offenbarung gesprochen hat."

Unser Theolog handelt hier von äußeren und inneren Erkenntnißgründen der Offenbarungswahrheiten und von dem Glaubensmotive. Beides weiß er nicht zu vermitteln, weil er die bisherigen theologischen Unterscheidungen nicht kennt. Er verwechselt die Erkenntnißgründe, oder Kriterien der Offenbarung, die man motiva credibilitatis nannte, mit den Grundwahrheiten der Naturreligion, mit dem, worauf der (christliche) Glaube ruht. Er sagt nämlich: „Die Gründe, welche die Vernunft zu diesem Urtheile bewegen, sind nicht das innere Motiv des Glaubensactes selbst, sie sind nur Vorbedingungen des Glaubens (praeambula fidei), sie sind motiva credibilitatis, nicht motiva fidei." Als äußere Erkenntnißgründe des Christenthumes galten Werke der Allmacht und Allwissenheit und ihre Erkenntniß nannte man Beweggründe der Glaubwürdigkeit. Unser Theolog aber nennt sie auch praeambula fidei, was seine theologische

Bildung hinlänglich kennzeichnet. Perrone sagt z. B., ibid. p. 1281. Praeambula fidei cum S. Thoma (I. p. q. 2. ad 1: Deum esse et alia hujusmodi, quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. 1. non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos) ac communi saniorum theologorum consensu vocamus praecipuas illas veritates, quae tum animi humani naturam spiritualite, libertate, immortalite praeditam ostendunt, tum Dei existentiam ejusque perfectissima attributa demonstrant, tum demum legem moralem circa actiones intrinsece bonas vel malas versantem, qua homo ad ultimum finem suum naturaliler dirigi debet. Naturales porro hae veritates sunt, quia hominem in ordine duntaxat naturae spectant, ac ab ordine supernaturali omnino praescindunt. (Perrone faßt hier das Natürliche, wie es in den Zusammensetzungen, Naturreligion, Naturgesetz vorkommt und dem Positiven oder Nachbildlichen und Freien gegenübersteht, in einem falschen Gegensatze, nämlich zu dem Uebernatürlichen).

Dagegen ist unserem Theologen „das innere Motiv des Glaubensactes, das die Annahme der geoffenbarten Wahrheiten zum Glauben macht, die Allwissenheit (!) und Wahrhaftigkeit Gottes, der zu uns durch seine Offenbarung gesprochen hat." Der Christ glaubt die Offenbarung als Gottes Wort, weil Gott weder betrügen noch betrogen werden kann. Es ist also Gottes Autorität das adäquate Motiv des Glaubensactes, oder des praktischen Momentes im Glauben; denn auch die Wahrhaftigkeit ist eine praktische Eigenschaft Gottes. Weil Gott nicht betrügen kann, also Glauben verdient, darum anerkennen wir das, was wir theoretisch aus äußeren und inneren Gründen als Gottes Wort erkennen. Im Widerspruche mit der gesammten Schullehre rechnet unser Theolog auch die Allwissenheit zum objectum formale fidei, nach früherer aristotelischer Bezeichnung.

Da aber, wie es sich von selbst versteht, Gottes Wahrhaftigkeit selbst von der Erkenntniß und Anerkenntniß Gottes abhängt, so kann nur in den abgeleiteten Wahrheiten dieses Motiv statt finden. Nur weil wir Gottes Dasein erkennen und anerkennen, so glauben wir auch seinem Worte (Deo credimus, quia Deum credimus). Daher sagt der Weltapostel Hebr. 11, 6: Sine fide autem impossibile est placere Deo; credere enim oportet accedentem

ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit. Wie man sieht, ist hier der rechtfertigende Glaube, der sich auf die Naturreligion gründet, nicht von dem motivum fidei, weil es hier gar nicht möglich ist, abhängig. Würde aber bei christlichen Wahrheiten, welche auf jenen der Naturreligion ruhen, die eigene Vernunfteinsicht der göttlichen Autorität nicht untergeordnet, so würde man selbst gegen die bereits in der Naturreligion liegende Autorität oder Wahrhaftigkeit Gottes sündigen und es käme keine Rechtfertigung zu Stande. Hiebei liegt aber Alles daran, ob man bereits diese Wahrheiten als von Gott geoffenbart, oder als Gottes Wort anerkannt hat oder nicht.

Unser Theolog sagt: „Die geoffenbarten Wahrheiten werden aus dem äußeren Grunde der Lehrauctorität des sich offenbarenden Gottes angenommen, also durch Glauben, d. h. durch eine Annahme, welche sich auf das Zeugniß eines Andern stützt. Die Vernunft ist allerdings insoferne bei der Bildung des Glaubensactes (!) thätig, als sie vor dem Glauben prüfen muß, ob Gott sich geoffenbart habe." Hiemit behauptet unser Theolog zwei Einseitigkeiten, wovon die erstere darin besteht, daß er zu den Erkenntnißgründen nur allein die historischen zählt, und die letztere, daß er schlechthin fordert, die Vernunft müsse diese Prüfung vor der Annahme des Glaubens, vor dem Glaubensacte, vornehmen.

Das Eine ist so verkehrt, als das Andere, wenn man auf den Zusammenhang sieht. Denn, was den ersten Punkt anlangt, so genügt die nur historische Prüfung der Offenbarung nur Jenen gegenüber, welche keine Gründe gegen die Möglichkeit der Incarnation, der Wunder und Weissagungen haben, welche an einen lebendigen Gott und an die Unsterblichkeit glauben. Werden diese Hindernisse hinweggeräumt, was nur durch Vernunftgründe möglich ist, so bilden sie, wie die historischen Beweise für die Offenbarung, ein untergeordnetes Glaubensmotiv. So verfuhr der Weltapostel den Heiden gegenüber. Vor dem Areopag zu Athen sprach er (Apg. 17, 22 ff.): „Ich sehe, daß ihr in allen Dingen, ich möchte sagen, übergläubig seid. Denn als ich umherging, und eure Götterbilder sah, fand ich auch einen Altar, auf dem geschrieben stand: Dem unbekannten Gott. Was ihr nun, ohne es zu kennen, verehret, das verkünde ich euch. Gott, der die Welt gemacht hat, und alles, was darin ist, er, der

des Himmels und der Erde Herr ist, wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind, noch läßt er sich von Menschenhänden bedienen, als bedürfe er etwas, da er selbst Allen Leben gibt und Odem und Alles. Er hat aus Einem (Menschen) das ganze menschliche Geschlecht gemacht, daß es wohne auf der ganzen Oberfläche der Erde: und hat bestimmte Zeiten und Grenzen ihrer Wohnung gesetzt, daß sie Gott suchen sollten, ob sie ihn tasten und finden möchten, obwohl er nicht ferne von Jedem aus uns ist; denn in ihm leben wir, und bewegen uns und sind wir, wie auch Einige von euern Dichtern gesagt haben: Wir sind selbst seines Geschlechtes. Da wir nun vom Geschlechte Gottes sind, so dürfen wir nicht meinen, daß die Gottheit gleich sei dem Gold oder Silber oder Steine, den Bildern menschlicher Kunst und Erfindung. Zwar hat Gott die Zeiten dieser Unwissenheit nachgesehen, aber nun verkündet er den Menschen, daß Alle überall Buße thun sollen; denn er hat einen Tag bestimmt, an welchem er den Erdkreis richten wird nach Gerechtigkeit, durch einen Mann, den er dazu bestellt, und Allen als glaubwürdig dargethan hat, indem er ihn auferweckte von den Todten. Da sie aber von der Auferstehung der Todten hörten, spotteten Einige, Andere sagten: Wir wollen dich hierüber ein ander Mal hören. So ging Paulus hinweg aus ihrer Mitte. Einige Männer aber hingen ihm an, und glaubten." — Wenn ein Heide z. B. die Incarnation darum bestreitet, weil Gott, wenn er Mensch geworden, sich veränderte und verwandelte, und wenn ein Christ diese Zweifel löst, und der Heide nun an Christus, den Gottmenschen, glaubt, so ist jene gewonnene Erkenntniß ein Grund oder Motiv für die Annahme des Christenthumes, gerade so, wie die Werke der Allmacht und Allwissenheit, womit der Heiland seine Lehre bekräftigte, zu dem Glauben an seine Sendung hinleiteten. Wie die Juden Zeichen wollten, so die Heiden Weisheit; aber beider Motive sind gleich in Bezug auf die Annahme des Christenthumes. Daher sagt der heil. Augustin in seinem Briefe, ad Volusianum (n. 137.) n. 4 u. 12: Ubi primum te scire volo, non hoc habere christianam doctrinam, quod ita sit Deus infusus carni, qua ex virgine nasceretur, ut curam gubernandae universitatis vel deseruerit vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam materiam collectamque transtulerit. — Verbum igitur Dei idemque Dei filius, patri coaeternus eademque

virtus et sapientia Dei, a superno fine creaturae corporalis adtingens fortiter et disponens omnia suaviter, praesens et latens, nusquam conclusa, nusquam discissa, nusquam tumida, sed sine mole ubique tota, longe alio modo quodam, quam eo quo creaturis ceteris adest, suscepit hominem, seque et illo fecit unum Jesum Christum. — In quo Christo, eodem tempore, quod opportunissimum ipse noverat, et ante saecula disposuerat, venit hominibus magisterium et adjutorium, ad capessendam sempiternam salutem. Magisterium quidem, ut ea, quae hic ante dicta sunt utiliter vera, non solum a prophetis sanctis, qui omnia vera dixerunt, verum etiam a philosophis atque ipsis poetis et hujuscemodi auctoribus litterarum (quos multa vera falsis miscuisse quis ambigat), illius etiam in carne praesentata confirmaret auctoritas, propter eos, qui illa non possunt in ipsa intima veritate cernere atque discernere: *quae veritas et antequam hominem assumeret, ipsa aderat omnibus, qui ejus participes esse potuerunt.* — Adjutorium autem, quod sine gratia fidei, quae ab illo est, nemo potest vincere concupiscentias vitiosas; et si qua earum residua non vicerit, veniali remissione purgari. Quod ergo ad magisterium ejus adtinet, quis nunc extremus idiota vel quae adjecta muliercula non credit animae immortalitatem vitamque post mortem futuram? Quod apud Graecos olim primus Pherecydes Assyrius cum disputasset, Pythagoram Samium illius disputationis novitate permotum ex athleta in philosophum vertit. Nunc ergo quod Maro ait et omnes videmus, Amomum Assyrium vulgo nascitur. Quod autem ad adjutorium gratiae pertinet, quae in Christo est, ipse est omnino (Eclog. IV.):

Quo duce, si qua manent sceleris vestigia nostri
Irrita, perpetua solvent formidine terras.

Die heil. Schrift und der heil. Augustin schließen also die Vernunftgründe für die Wahrheit des Christenthumes nicht aus, und dieses gilt von der Kirche und von allen Vätern, sondern sie legen ihnen, wie den historischen Beweisen für die Wahrheit des Christenthumes, relativen Werth bei.

Die zweite Verkehrtheit, welche sich unser Theolog zu Schulden kommen läßt, besteht darin, daß er behauptet, „daß die Vernunft

vor dem Glauben prüfen muß, ob Gott sich geoffenbart habe. Sie hat aus der Erweisung göttlicher Allmacht und Allwissenheit, welche Gott der Offenbarung als Kennzeichen beigibt, die Thatsache der Offenbarung zu erhärten und auf diese Weise nachzuweisen, daß die Pflicht, zu glauben, eintrete." Damit fällt unser Theolog in die Schlingen des Hermesianismus, weil er die Prüfung der historischen Thatsachen für absolut nothwendig hält, ehe man glaubt. Die Wenigsten lassen von einer Prüfung der historischen Thatsachen ihren Glauben an Christus abhängen, sondern glauben der Kirche, welche sagt, daß sie Gottes Wort verkünde und von Christus gestiftet und geleitet sei. Dadurch, daß sie wissen, wem sie glauben, wird ihr Glaube ein berechtigter und vernünftiger. Eben so war es zur Zeit Christi. Einige glaubten den Worten Christi, ohne daß sie Wunder forderten, während Andere nur darum zum Glauben an Christus bestimmt wurden. Andere glaubten selbst — wegen der Wunder — noch nicht. Nun ist es für den Theologen allerdings Pflicht, aber nur als Theologen, nicht als Christen, alle Beweise für die Glaubwürdigkeit des Christenthumes darzustellen, theils damit die Ungläubigen für den Glauben gewonnen, theils damit die Schwachgläubigen im Glauben bestärkt werden können. Aber diese Darstellung und Begründung der Glaubwürdigkeit des Christenthumes hat nicht den Sinn, als ob man vor ihr und ohne sie keinen vernünftigen Glauben an Christus haben könnte oder selbst den Glauben an ihn 'suspendiren dürfte. Unser Theolog aber fordert schlechthin, daß die Vernunft vor dem Glauben prüfen muß, ob Gott sich geoffenbart habe, und stellt sich somit auf hermesischen Boden. Würde dieser Grundsatz streng durchgeführt, so dürfte das Kind nicht zum Glauben angehalten werden, ehe es die Offenbarungsthatsachen prüfen kann, oder es müßte der Mensch sie in seinem Leben der Prüfung unterziehen, was ungereimt ist. Auch ohne diese Prüfung ist der christliche Glaube weder für das Kind, noch für den Erwachsenen ein unvernünftiger, theils weil das blose Wissen und die bloße Predigt, daß der Welterlöser, der Gottmensch, erschienen, zum Glauben hinreicht, da ja diese Thatsache durch den Zusammenhang mit dem erlösungsbedürftigen Menschen hinlänglich verbürgt ist, theils weil die historischen Beweise für die Glaubwürdigkeit des Christenthumes von höheren

abhängen. Die zwölf Glaubensartikel, welche nicht die Lehre von der Kirche oder von den historischen Beweisen voranschicken, bestätigen dieses. Weil der Mensch an Gott glaubt und sich erlösungsbedürftig fühlt, darum glaubt er, wenn ihm das Evangelium verkündet wird; so daß der Glaube an Christus, die Kirche u. s. w., auf dem Glauben an Gott ruht. In anderer Weise sind selbst die Wunderwerke wiederum zu glauben, obwohl es umgekehrt wiederum wahr ist, daß das Spätere und Abhängige das Frühere bestätigt. Gerade wegen dieses innigen Zusammenhanges zwischen dem Glauben an Gott und an Christus nahmen sehr Viele die Lehre Christi an, ohne daß er noch Wunder verrichtet, und ihr Glaube war kein unvernünftiger, obwohl seine Werke die Schwachgläubigen bestärkten und viele Schwergläubige bekehrten.

Es gibt daher eine doppelte Reihe von Gründen, wovon sich die eine auf die Sache (die geoffenbarte Wahrheit) und die andere auf die Thatsache ihrer Offenbarung bezieht, wovon aber letztere, wie bewiesen, von der ersteren abhängt. Das theoretische Moment im Glauben, die Erkenntniß der Wahrheit und Thatsachen, geht dem praktischen Momente im Glauben, dem wirklichen Glaubensacte, voran. Der Glaube an Gott kann dem Glauben an Christus vorangehen oder kann ihn begleiten. Der wissenschaftlichen Erkenntniß dagegen geht der Glaube voran. So lehrt im Wesentlichen Möhler, wenn er sagt [1]): „Ohne Glaubensgrund, sei derselbe nur klar erkannt oder nur dunkel gefühlt, sei der individuelle Grund eines gewissen Menschen stark oder schwach, kann die Vernunft niemals glauben. Bei einer äußeren Offenbarung höherer Wahrheiten werden in der Regel zwei Reihen von Gründen nebeneinander her gehen; da nemlich ein Gottesgesandter auftritt, so werden zunächst die Gründe für die Glaubwürdigkeit seiner Aussagen anerkannt werden müssen, ehe ihm Glaube geschenkt wird; da er aber Wahrheiten uns überbringt oder bestätigt, so werden auch diese einen Anklang in uns finden, ehe wir ihm beipflichten. (Dieses läugnet unser Theolog). Das Eine oder das Andere, zumeist wohl gewiß beides zugleich, obschon je in verschiedenen Graden muß in uns statt finden, wenn gleich die Gnade unsere Geneigtheit bewirkt, diesen oder jenen Grund

1) In seinem Sendschreiben an Bautain, gesammelte Werke, II. S. 161.

für hinreichend zu halten. Sind nun dergleichen Urtheile der Vernunft vorangegangen, so geht auch der Glaubensact, welcher die eigentliche Zustimmung zum Worte Gottes vollzieht, dem Glauben als Zustand voran. Den Glaubensact vollzieht aber auch die Vernunft mit dem Willen, von der Gnade auf eine geheimnißvolle Weise unterstützt. — In einem andern Sinn ist es dagegen auch wieder wahr, daß der Glaube der Vernunfteinsicht voraufgehe; die tiefere wissenschaftliche Durchdringung des Inhalts des Glaubens hängt vom vorausgehenden Glauben selbst ab. Daher haben Thomas von Aquino, in den neueren Zeiten Holden, Huet, überhaupt die Schultheologen Recht, wenn sie sagen, der Vernunftglaube, daß Gott sei, und die Vernunfteinsicht, daß Christus Glauben verdiene, gehe dem Glauben selbst vorher, seien praeambula fidei, nicht articuli fidei; aber auch Anselm in den spätern Zeiten, Gregor von Nazianz und viele Andere in den früheren haben Recht, wenn sie sagen, der Glaube sei die Grundlage des Erkennens."

Hieraus erhellt auch das Verhältniß des menschlichen und göttlichen Elementes im religiösen Glauben. Beide schließen sich nicht aus, obwohl das menschliche Element nur untergeordneten Werth hat, soferne es sich um die vollendete Ausbildung handelt, weil uns ein Wachsen in der Erkenntniß und Liebe Gottes zur Pflicht gemacht ist. Die durch menschliche Thätigkeit, vermittelst der Gnade, erlangte Sicherheit, wornach der Geist an Gott glaubt und selig wird, wird durch die Offenbarung gesteigert, so daß der Mensch nun auch wegen der Autorität Gottes glaubt. Wer an Gott nicht glaubt, glaubt auch an Christus nicht, und daher ist hier eine absolute Abhängigkeit vorhanden. Jedoch hat auch hier die gesteigerte Vernunfterkenntniß theils der Wahrheiten, theils der Thatsachen des Christenthums nur relativen Werth, so daß zwar die Annahme des Christenthumes, sowie der Abfall davon nicht schlechthin davon abhängt, obwohl der Geist hier zur Annahme relativ bestimmt, dort zur Stärkung im Glauben geführt wird. Was dagegen unser Theolog sagt, ist absolut unwahr. Er sagt nämlich, daß in beiden Fällen die Annahme nicht aus inneren Gründen, aus Motiven der Vernunft stattfinden könne; „in ersterem Falle, (bei den christlichen Wahrheiten), weil keine solche möglich sind." Da unser Theolog das Christenthum nur als ein rein historisches, einzelnes Factum auffaßt, so kann er keine

Vernunftgründe annehmen; aber damit widerspricht er der heiligen Schrift, und der Thatsache, daß sehr viele Heiden durch die Widerlegung ihrer Vernunftgründe gegen das Christenthum für das Christenthum gewonnen wurden. „In letzterem Falle, (in Betreff der Wahrheiten der Naturreligion), heißt es weiter, weil, obgleich die Annahme aus Vernunftgründen möglich ist, sie dennoch hier nicht zur Anwendung kommt, indem die genannten Objecte nicht insoferne sie aus den Vernunftprinzipien hervorgehen, sondern insoferne sie geoffenbart worden sind, in Betracht kommen." Dieses ist ein offenbarer Widerspruch; denn wenn Vernunftgründe vorhanden sind, so können sie nicht abgethan werden, wenn die höchste Autorität hinzutritt. Statt, daß sie widerlegt und unnütz gemacht werden, werden sie vielmehr bestätigt. Zu einem solchen Urtheile kann unser Theolog nur darum verleitet werden, weil er überhaupt glaubt, daß die Vernunftgründe den Glauben der Offenbarung beeinträchtigen und aufheben. Möhler dagegen sagt (das. S. 156): „Die Vernunftbeweise gehen von einem äußerlicheren Kreise unseres geistigen Lebens aus; durch den Glauben an Christus aber werden tiefer liegende Organe unseres Geistes aufgeschlossen, die unmittelbare Gewißheit wird wieder eingeleitet, ja sie tritt in gewissem Maße schon hienieden ein, abgesehen davon, daß das Festhalten an dem äußeren bestimmten Worte des sich offenbarenden Gottes, die Gewißheit erhöhet. Wegen dieses Unterschiedes zwischen dem natürlichen Glauben und dem geoffenbarten Glauben ist auch der Glaube an Gott als ein Artikel im apostolischen Bekenntnisse aufgenommen. Für den Gläubigen sind daher auch keine Vernunftbeweise nöthig; was so genannt wird, sind nur wissenschaftliche Vermittelungen des bereits Gewissen. Beweise zu dem Zwecke, sich erst von Gottes Dasein zu überzeugen, sind nur für Heiden möglich (mögen sie unter Christen, oder außerhalb ihres Kreises leben, ist gleichviel)."

Unser Theolog geht nun zu dem Verhältnisse der Vernunfterkenntniß zu dem geoffenbarten Glauben nach der Annahme des Glaubens über. Hier spinnen sich nur die alten Irrthümer fort, wenn es heißt: „Dieses Verhältniß ändert sich nach angenommenem Glauben keineswegs. Der Glaube ist nicht etwa eine Annahme aus bloß subjectiven Gründen, eine Annahme, die bloß ihren Grund im

Gefühl, in der Sehnsucht nach Höherem hätte; nicht ein Kindheitszustand der nicht reflectirenden Erkenntniß, der dem Mannesalter der sich bewußten, kritisch prüfenden und speculativ ergründenden Vernunft weichen müßte. Der Grund seiner übermenschlichen Gewißheit ruht in Gott selbst: er ist erhaben über jeden Fortschritt der menschlichen Erkenntniß, unwandelbar wie das Wort Desjenigen, von dem er stammte. Der Glaube ist das Fundament der Rechtfertigung Aller, die gerechtfertigt werden, des Gelehrten wie des Ungelehrten, des Bauern wie des Theologen, des Kindes wie des Erwachsenen. Der Glaube ist in seinem Wesen verschieden vom Wissen und von demselben unabhängig, weil auf einem ganz verschiedenen Motive beruhend; und doch ist er wiederum ein Wissen, weil Mittheilung des göttlichen Wissens und in seiner übermenschlichen Gewißheit jede menschliche Evidenz und Gewißheit virtuell einschliessend. Der Mensch erhält durch die Offenbarung Kenntniß von gewissen höheren Wahrheiten; er lernt, daß es so sei. Allein damit ist es ihm nicht gegeben, den letzten Grund zu finden, warum es so sei. Ein Theil der Offenbarungslehren ist und bleibt stets im eigentlichen Sinne des Wortes Geheimniß auch für die Gesammtmenschheit und für alle Entwicklungsstufen derselben, also für den menschlichen Geist schlechtweg, insoferne es sich um die inneren Gründe der geoffenbarten Wahrheiten handelt. Der Mensch kann wohl beweisen, daß diese Wahrheiten nicht gegen die Vernunft sind, weil Beide, Vernunft und Offenbarung, von demselben Urquell aller Wahrheit herrühren, und Beide sich folglich niemals widersprechen können. Der Theologe kann Hypothesen über den innern Grund der Mysterien aufstellen, ihren Zusammenhang unter sich nachweisen, sie möglichst in ein System ordnen: niemals aber sie vollständig a priori beweisen. Der letzte Grund der Annahme wird hier stets das Zeugniß Gottes sein. Selbst bei jenen Wahrheiten, welche die Vernunft aus inneren Gründen beweisen kann, welche aber uns zu schnellerer, gewisserer, vollständiger Gewißheit auch geoffenbart wurden, ist dasselbe der Fall, indem sie, soweit sie Gegenstand des Glaubens und der Theologie sind, nur insoferne in Betracht gezogen werden, als sie uns durch die Offenbarung bezeugt werden."

Das negative Verhältniß zwischen Glauben und Wissen wird hier weiter geführt. Zuerst erfahren wir, was unser Theolog unter Glauben und Wissen versteht. Er faßt das Wissen ganz irrig auf, weil er den Satz des hl. Augustin, den alle Dogmatiker anführen, nicht erwogen: Quod credimus, debemus auctoritati, quod intelligimus, rationi, de util. credendi c. 11. Unter Wissen versteht man also das Vernunftwissen, nicht das unmittelbare und empirische Wissen, welches nothwendig den Glaubensact begleitet. Auf der einen Seite soll dagegen nach unserem Theologen das Wissen vom Glauben durch das Motiv unterschieden sein, so daß man hier nicht ein empirisches, sondern ein Vernunftwissen darunter zu verstehen hat, und doch soll der Glaube Mittheilung eines Wissens sein, so daß man darunter ein primitives und unmittelbares Wissen zu verstehen hat. Unser Theolog begreift also nicht, um was es sich bei vorliegender Frage handelt. Von der doppelten Gewißheit, der des Glaubens und des Wissens, bemerkt er, daß der Glaube als übermenschliche Gewißheit jede menschliche Gewißheit, die im Wissen liegt, virtuell einschließt. Dieses ist ein absoluter Widerspruch, weil die Glaubensevidenz, welche im Willen und der Persönlichkeit gründet, jene, welche in der Intelligenz, in der klaren Einsicht, ihren Grund hat, nicht virtuell einschließen kann. Wäre dieses der Fall, so gäbe es nur Eine Evidenz, nämlich die des Glaubens, und die der Intelligenz wäre nur eine Enwicklung von der Glaubensevidenz, so daß sie an sich gar keinen Werth hätte. Der Glaube ist nicht bloß durch das Motiv verschieden; denn diese Verschiedenheit begründet keinen wesentlichen Unterschied. Nicht das theoretische Moment des Glaubens, das Urtheil, dieses habe Gott geoffenbart und verdient die höchste Anerkennung, ist der Grund der Rechtfertigung, sondern das persönliche und praktische Anerkennen des Geoffenbarten. Aber gerade darum, weil unser Theolog Glauben und Wissen nicht in Wahrheit zu unterscheiden vermag, muß er sagen, daß die Glaubensevidenz die des Wissens virtuell einschließt, und somit den angeführten Satz des h. Augustin läugnen.

Es wird nicht bestritten, daß die göttliche Autorität auch nach angenommenem Glauben immer bleibe. Aber damit ist nicht gesagt, daß auch der Mensch seinerseits nur bei dem Glanben zu beharren habe, und zur Vernunfteinsicht nicht fortschreiten dürfe, oder daß

dieser Fortschritt gar keinen Werth habe, und höchstens in einer blos formal-logischen Anordnung und Besprechung des Stoffes bestehe. Daß unser Theolog der Wissenschaft all ihren Werth in Glaubenssachen nimmt, geht daraus hervor, daß er sagt: der Theolog kann Hypothesen über den inneren Grund der Mysterien aufstellen, sie aber nie vollständig a priori beweisen. Dieser Satz widerspricht sich selbst; denn selbst ein nur unvollständiger Sachbeweis ist mehr, als Hypothese. Diese begründet keine Gewißheit und keine Ueberzeugung, weil sie den Zweifel nicht ausschließt. Eine zweifelhafte Wissenschaft ist werthlos. Es ist sodann widersprechend, wenn unser Theolog glaubt, daß man die Einwendungen widerlegen kann; denn gerade darum, weil Hypothesen niemals überzeugen, kann auch keine Einwendung je widerlegt werden. Es ist abermal widersprechend, zu sagen, man könne nicht den letzten Grund, warum es so sei, finden; denn es genügt, wenn man nur untergeordnete Gründe für ein Mysterium angibt. Auch hier ist die Vernunft bereits thätig. Aber auch selbst einen untergeordneten Grund für das Wie schließt die hypothetische Wissenschaft aus.

Unser Theolog schließt also mit seiner hypothetischen Wissenschaft die Vernunftthätigkeit nach dem angenommenen Glauben schlechthin aus oder er nimmt eine Wissenschaft nur zum Scheine an. Daher sagt er später, daß die Vernunfteinsicht (intellectus) mehr das Daß, als das Wie umfaße. Dieses geht auch daraus hervor, daß er nicht sagt, wie es gewöhnlich ist, man solle den Glauben für unbezweifelt wahr halten und ihm das Erkennen unterordnen, so daß jeder Widerspruch nur auf Seite der Vernunfteinsicht liegt; und daher erwähnt unser Theolog in der ganzen Abhandlung nicht den Mißbrauch der Vernunft, den Rationalismus, weil er jeden Gebrauch der Vernunft, der das Was überschreitet und zum Wie übergeht, verpönt. Der h. Anselm dagegen sagt: Nullus Christianus debet disputare, quomodo quod ecclesia catholica corde credit et ore profitetur, non sit; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando, et secundam illam vivendo humiliter quantum potest, quaerere rationem, quomodo sit — (was unser Theolog negirt). — Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum; sed submittat caput ad venerandum. Citius enim potest in se confidens

humana sapientia impingendo cornua sibi evellere, quam vi nitendo petram hanc evellere [1]). De fide trinit. contra Roscel. c. II.

Wenn nun unser Theolog sagt: der letzte Grund der Annahme wird hier — bei den christlichen Wahrheiten — stets das Zeugniß Gottes sein, so hat dieses den Sinn: der einzig zuverläßige Grund liegt allein im Glauben, was, wie bewiesen, selbst hinsichtlich dieser Wahrheiten, am Anfange unmöglich ist. Denn es wird hier doch wenigstens ein dunkler Grund erfordert, warum dieses als Gottes Wort geglaubt werden soll, wie Möhler sagt. Wäre der Satz unseres Theologen richtig, so könnte sich die Vernunft selbst nicht darin, daß dieses z. B. auf dem Zeugnisse Gottes beruhe, Gewißheit verschaffen. Was er früher von den sogenannten motiva credibilitatis sagte, hat alle Wahrheit bei solchen Prinzipien verloren; er bringt dieses, wie Anderes, nur als Elemente, von denen er gelesen oder sprechen gehört, vor, ohne daß er sie in einen richtigen Zusammenhang zu bringen weiß. Dasselbe ist auch der Fall mit dem, was er von den beweisbaren, aber zugleich geoffenbarten Wahrheiten der Naturreligion sagt. Auf der einen Seite spricht er von ihrer Beweisbarkeit, weil er es so gelesen und gehört, aber auf der anderen Seite sagt er: daß auch hier das Zeugniß Gottes der letzte Grund der Annahme ist. Der letzte Grund heißt: der einzige Grund. Hier wollen wir auf die Widersprüche dieses Satzes im Zusammenhange mit anderen hinweisen. Zunächst ist von der Annahme der Offenbarungswahrheiten die Rede, da doch unser Theolog nur mehr von dem Verhältnisse nach dem Glauben sprechen will und kann, da er von der Annahme bereits gesprochen. Es müßte denn sein, der Mensch befinde sich immer bei der Annahme, immer bei dem Eingange zum Tempel des Glaubens, und es sei kein Fortschritt denkbar, oder es streite die Vernunft ihrer Natur nach gegen den Glauben. Handelt es sich nun um die Annahme sowohl der geoffenbarten vorchristlichen als christlichen Wahrheiten, so setzt unser Theolog darin Gleichheit an, daß sie „im letzten Grunde" wegen des Zeugnisses Gottes angenommen werden. Richtig ist der Satz soweit, als die Vernunftgründe einen untergeordneten Werth haben; aber unser Theolog sagt ja, daß hin-

---

1) Vergleiche die Abhandlung Möhlers über den h. Anselm, in den nachgel. Schriften I. S. 142 ff.

sichtlich der christlichen Wahrheiten gar keine Motive der Vernunft stattfinden, weil keine möglich sind. Folglich fällt die Parallele; entweder müssen überall, oder nirgends Vernunftgründe dem Glauben vorangehen. In dem einen Falle, wie in dem anderen widerspricht sich unser Theolog selbst. Die eigentliche Ansicht und der Grund dieser Widersprüche liegt darin, daß er die Vernunftthätigkeit vollkommen negirt oder ihr nur einen hypothetischen Werth beilegt. Wie also die Vernunfteinsicht bei den christlichen Wahrheiten nur hypothetischen Werth hat, so daß der letzte, d. h. einzig zuverläßige Grund zu ihrer Annahme nur das Zeugniß Gottes ist, so hat auch bei den göttlich bezeugten vorchristlichen Wahrheiten die Vernunfteinsicht nur hypothetische, d. h. gar keine Bedeutung.

Diesem entsprechend wird fortgefahren: „Wer auf eine andere Weise die geoffenbarten Lehren vortragen und vertheidigen wollte, und etwa vermeinte, sie damit besser und sicherer festzustellen, der würde der Offenbarung selbst entgegentreten, während sie es zuletzt ist, welche uns über die Natur der Wahrheiten, die sie uns mittheilt, belehren muß. Es ist deutliche Lehre der Schrift, daß manche Wahrheiten der Offenbarung Mysterien sind (vgl. I. Tim. 3, 16. 6, 16; Joh. 1, 18; I. Cor. 2, 7. 4, 1. 15, 51 2c.), und wenn sie wiederum sagt, diese Geheimnisse seien offenbar geworden, so gilt dieses von der Thatsache, nicht vom letzten, inneren Grunde. Die Väter, deren einstimmige Lehre Glaubensregel ist, haben die göttliche Trinität, die Menschwerdung, die Erbsünde und andere, Allen wohlbekannte Lehren niemals anders vorgetragen und vertheidigt, als daß sie vor Allem auf die Unerforschlichkeit Gottes und auf die Nothwendigkeit, den Aussagen Gottes von sich selbst zu glauben, hinweisen. Den Anomöern, Manichäern, dem Johannes Scotus und Abälard gegenüber haben Gregor von Nyssa, Ephräm der Syrier, Basilius, Epiphanius, Augustin, Bernhard auf die nothwendigen Grenzen der Vernunft hingewiesen. Der Raum dieser Blätter erlaubt nicht, die Zeugnisse einzeln aufzuzählen; es handelt sich nicht um eine notorische Thatsache, welche keiner der Gegner läugnet, sondern dieser Grundsatz wird nur als ein subjectiver Standpunkt behandelt, den man längst überwunden habe.“

Unser Theolog spricht seinen negativen Standpunkt im ersten Satze

ganz klar in der Weise aus: daß Jeder, welcher die geoffenbarten Lehren durch Vernunftgründe, statt durch Autoritätsgründe vortragen oder vertheidigen will, der Offenbarung selbst gegenüber tritt; ein Satz, der eben so sehr gegen die Lehre der Kirche, als der Väter ist. Denn wenn die Kirche dazu aufforderte und auffordert, daß die Einwendungen gegen die religiösen Wahrheiten widerlegt werden sollen, und der Ansicht ist, daß sie widerlegt werden können, so setzt sie voraus, daß falsche Vernunftgründe durch wahre beseitigt werden. Eine bloße Hinweisung auf die Autoritätsgründe ist keine Widerlegung und gilt nur Jenen gegenüber, welche die Autorität anerkennen. Wer aber die religiösen Wahrheiten so begründet und vertheidigt, glaubt nicht, sie besser und sicherer festzustellen, oder ihnen einen sichere Grund zu geben, als die göttliche Autorität ist, wohl aber glaubt er, sie auch wissenschaftlich feststellen zu können und zu müssen, um das Recht der Autorität, daß ihre Lehre keine unvernünftige sei, ins Licht zu stellen. Die wissenschaftliche Evidenz ist eine andere, als die durch den Glauben gewonnene; aber beide unterstützen sich, obwohl die letztere höher steht. Unser Theolog widerspricht offenbar der Kirche, und allen kirchlich gesinnten Theologen mit seinem Satze, daß selbst zur Vertheidigung des Christenthums nur Autoritätsbeweise angeführt werden können. Von den Vätern und Kirchenschriftstellern, deren Lehren die Theologen, z. B. Staudenmaier, in seiner „christlichen Dogmatik", angeführt, wollen wir nur Eine Stelle aus dem genannten Werke, I. B. S. 85 anführen. Richard v. St. Victor sagt in seinem Werke über die Dreieinigkeit: Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere, ad ea, quae credimus, in quantum Dominus dederit, non modo probabiles (nach unserem Theologen allein mögliche Gründe), verum etiam *necessarias rationes* adducere, et fidei nostrae documenta veritatis enodatione et explanatione condire. Credo namque sine dubio, quoniam ad quorumlibet explanationem, quae necesse *est esse, non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non deesse.* I. c. 1.

Unser Theolog führt für seinen unkirchlichen Satz, daß eine Begründung und Vertheidigung der Offenbarungswahrheiten selbst gegen die Offenbarung sei, auch einen Beweis, nämlich den an: daß es die Offenbarung zuletzt selbst ist, welche uns über die Natur der Offenbarungswahrheiten belehren muß. Dieser Satz ist aber absolut

irrig; denn erstens belehrt uns die Offenbarung nicht über die Natur der Offenbarungswahrheiten anders, als daß diese Gründe selbst wiederum zur Offenbarung gehören, oder sie führt keine Vernunftgründe an. Sodann ist es irrig, zu behaupten, daß sie uns so belehren muß; denn ein Müssen liegt nicht vor; und endlich hebt die göttliche Belehrung die menschliche Vernunftthätigkeit so wenig auf, als die Gnade den freien Willen aufhebt. Unser Theolog argumentirt nämlich so: Wenn Vernunftgründe nothwendig wären, so müßten sie von der Offenbarung selbst ausgehen, wenn man den Satz hypothetisch versteht, oder so: Die Offenbarung muß uns selbst Vernunftgründe mittheilen, also gibt es keine menschlichen, wenn man den Satz wörtlich kategorisch versteht.

Ein weiteres Argument, daß keine Vernunftgründe für die religiösen Wahrheiten angegeben werden können und dürfen, nimmt unser Theolog aus dem Worte Mysterium, welchen Namen nicht alle, sondern manche Wahrheiten der Offenbarung tragen sollen. Geheimnisse sind aber alle Wahrheiten der Religion, obwohl es einige, nämlich die Trinität und Incarnation, insbesondere sind. Die Ansicht, daß nur die christlichen Wahrheiten Geheimnisse seien, hängt damit zusammen, daß man die vorchristlichen als solche, die der Vernunft erreichbar sind, begreift. Daraus folgt, daß Vernunftgründe, bei christlichen Wahrheiten zur Anwendung gebracht, dieselben des mysteriösen Charakters entkleiden. Dieses ist aber nach der Natur der Sache, als nach der Schrift unwahr. In ersterer Hinsicht sagt Drey (Apologetik. I. S. 267): „Für den Verstand, der am Sinnlichen seine Arbeit hat, ist alles Uebersinnliche wo nicht unverständlich, doch unbegreiflich, d. h. es ist für ihn Geheimniß; da nun die Offenbarung, namentlich die christliche, dem Menschen übersinnliche Gegenstände und Thatsachen bekannt macht, und glauben heißt, so enthält sie und zwar nothwendig Geheimnisse. Ist aber dieß blos mit der Offenbarung, ist es nicht mit der Religion überhaupt der Fall, ist es nicht der Fall selbst mit jenen Ideen der Religion, welche nach der Meinung von Rationalisten und Superrationalisten die Vernunft selbst den Menschen lehrt? Wir haben die Idee von Gott, entweder aus der Vernunft, oder aus der Offenbarung, oder aus beiden zugleich; aber wer, Rationalist oder Superrationalist, kann sagen, daß er Gott begriffen habe, und doch ist dieß die erste, die

Grundidee der Religion? Sie oder ihr Inhalt und Gegenstand ist also für uns ein Geheimniß, wer sagt aber darum, daß Gott und seine Idee die Vernunft schlechthin übersteige, daß, weil sie ihn nicht begreifen und umfassen kann, sie ihn gar nicht erfassen könne? Wir haben durch die christliche Offenbarung die Idee der göttlichen Dreieinigkeit, welche nichts anderes ist als die Exposition der Idee der Gottheit mit Beziehung auf ihr besonderes Erscheinen und Wirken in der Menschheit; es versteht sich, daß diese Idee ein Mysterium einschließt, wie jene, deren Exposition sie ist, aber wer wird darum sagen, daß sie schlechthin über die Vernunft sey, die Idee Gottes aber nicht? Ich wenigstens werde einem Solchen immer entgegnen: mache mir zuerst Gott begreiflich, dann will ich dir auch die Dreieinigkeit begreiflich machen. Wir glauben, daß Gott die Welt erschaffen, und dieser Glaube ist im Munde aller, selbst der Kinder; unsre Weisen haben Kreations-Theorieen aufgestellt, deren Scharfsinn ich nach Verdienst anerkenne, aber bei alle dem, wer darf sagen, daß er die transcendente Thatsache, den Schöpfungsakt Gottes, begriffen oder erklärt habe; er ist also ebenfalls Geheimniß, aber doch unserer Vernunft nicht schlechthin unzugänglich. Nun kommt die christliche Offenbarung, und lehrt uns die zweite große Gottesthat nach der Schöpfung, die Menschwerdung Gottes; da rufen nicht nur die Rationalisten, sondern auch die Supraratіonalisten: Geheimniß! — über die Vernunft! — Allerdings Geheimniß, aber in der Erscheinung Christi an den Tag gekommen, und über die Vernunft gewiß nicht mehr als der Schöpfungsakt, durch welchen mit allem Uebrigen der Mensch selbst zuerst geworden." —

Daß dieses zwar nicht die Ansicht unseres Theologen, aber Lehre der h. Schrift sei, wollen wir aus den von ihm citirten Stellen selbst darthun. I. Tim. 3, 16 heißt es: „Und ohne Widerrede groß ist das Geheimniß der Gottseligkeit; Gott wurde offenbar im Fleische (nach der Vulg.: welches offenbar wurde im Fleische), gerechtfertigt im Geiste, erschien den Engeln, wurde verkündet den Heiden, geglaubt in der Welt, aufgenommen in Herrlichkeit." Unter Geheimniß ist hier der Gottmensch zu verstehen, und unter der Offenbarwerdung die Incarnation selbst, so daß der Sinn nicht der ist: Das unbekannte Geheimniß der Menschwerdung wurde verkündet, sondern dieser: Das bisher wohl gewußte, aber in der äußeren Erscheinung

nicht vorhandende Geheimniß wurde im Fleische, d. h. äußerlich sichtbar, das Mysterium steht nicht dem Wissen, sondern der Anschauung gegenüber. I. Tim. 6, 16 heißt es: „Der König der Könige und der Herrscher der Herrschenden hat allein Unsterblichkeit, und bewohnt ein unzugängliches Licht, den kein Mensch je sah, noch sehen kann.“ Diese Worte beziehen sich auf Gott im Allgemeinen, wenn auch auf den Vater insbesondere, und drücken dieses aus, daß er — weder vor, noch nach Christus — gesehen werden kann. Also erstreckt sich das Geheimniß nicht blos auf die christlichen Wahrheiten, und sodann hört es durch die Offenbarung und Vernunfteinsicht, weil es nicht gesehen wird, nicht auf, Mysterium zu sein. Die übrigen Stellen übergehen wir, da uns diese bereits genügen. So lehrt auch der Cat. rom. p. I. cap. 2. n. 6.

Hinsichtlich dessen, was unser Theolog von den Vätern sagt, haben wir auf das bereits Gesagte zu verweisen; denn sie schließen die Vernunftbeweise nicht aus, und wenn sie von der Unerforschlichkeit Gottes und davon sprechen, daß Gottes Aussagen Glauben verdienen, so verstehen sie darunter nicht eine solche Eigenschaft, welche die Wissenschaft ausschließt, sondern eine von der begrifflichen zwar erreichbare, aber darüber erhabene, unerschöpfbare Erkenntniß. Die weitere Exposition unseres Theologen lautet: „Dieser Charakter der Haupt-Offenbarungswahrheiten als Mysterien ist aber nicht so aufzufassen, als ob sie bloß relativ solche seien, wie jede noch nicht durch Forschung aufgehellte Wahrheit ein Geheimniß ist, und als ob der menschliche Geist wenigstens in fortschreitender Entwicklung zur inneren Erkenntniß derselben gelangen könnte. Sie sind auch nicht bloß Mysterien in dem Sinn, in welchem irgend welche Eigenschaft Gottes stets die menschliche Erkenntniß übersteigt. Denn die Wahrheiten von Gott, welche in diese Sphäre fallen, sind von der Art, daß die Vernunft die Gründe einigermaßen erkennen kann, wenigstens soweit, als nothwendig ist, um die Thatsache festzustellen, wenn sie auch niemals das volle Wesen derselben ergründet: bei den Mysterien der Offenbarung dagegen kann die Vernunft nicht einmal aus sich die Thatsache erkennen, sondern nur durch den Unterricht der Offenbarung. Aber auch dieser eröffnet ihr nicht den Weg, die letzten Gründe zu durchschauen, weil im menschlichen Geiste keine Principien sind, aus denen man sie deduciren

könnte. Man kann sich nicht darüber täuschen, daß dieses der Sinn ist, in welchem die Schrift und die Väter von Geheimnissen des Glaubens sprechen. Allerdings haben sie gegen Häretiker, die das offen Widervernünftige ihrer Irrthümer durch die Nothwendigkeit zu glauben decken wollten, wie z. B. Theodoret gegen die Eutychianer das Recht der Vernunft vertheidigt, aber nur zu negativer Prüfung solcher Lehren. Wenn Augustinus und nach ihm Anselm sagen, auf den Glauben folge der intellectus, so vergesse man nicht, daß Jener nach seinem Zwecke, gegen die Manichäer zu streiten, diesen Satz so versteht, daß die Hauptbetonung auf der Nothwendigkeit des Glaubens liegt. Dieser intellectus ist eben die Kenntniß höherer Dinge, welche die Offenbarung gibt, mehr eine Kenntniß des daß? als des wie? in letzter Beziehung ebenso weit, als es einer gläubigen und bescheidenen Forschung möglich ist. Augustin versteht in vielen Stellen deutlich darunter die Erkenntniß im anderen Leben, welche der Lohn des Glaubens ist."

Weil unser Theolog das Mysterium nicht mit der h. Schrift der Anschauung, sondern dem Wissen entgegensetzt, so kann er nicht einmal eine factische Erkenntniß des Mysterium zulassen, wenn er consequent sein will; dagegen negirt er jede speculative Erkenntniß davon, „weil der Geist nicht in fortschreitender Entwicklung zur inneren Erkenntniß gelangen kann." Von den nichtchristlichen Wahrheiten sagt er, daß der Geist doch die Thatsache feststellen kann, so daß er auch hier die Vernunfterkenntniß ausschließt; also muß der Geist hinsichtlich der christlichen Wahrheiten selbst nicht das Factum zu erkennen im Stande sein. Hier meint er, daß der Geist das Factum vor der Offenbarung nicht erschließen kann. Dieser Satz ist zwar buchstäblich wahr, aber im Zusammenhange unwahr; denn auch die eingetretene Offenbarung muß — durch eine andere Vermittlung — erforscht werden. Aber daraus folgt noch immer nicht, daß der Geist selbst nach angenommenem Glauben keine speculative Erkenntniß von den Mysterien erlangen könne.

Weiter beruft sich unser Theolog auf die Schrift, und auf die Väter, welche das Gegentheil lehren. Nur zu negativer Prüfung hätten sie das Recht der Vernunft vertheidigt. „Die negative Prüfung", d. h. Untersuchuug, erinnert an den positiven Zweifel des Hermes; wer etwas prüft, hat Zweifel gegen eine

Sache; wer die Sache positiv prüft, läßt dieselbe ganz von der Prüfung abhängen; wer sie aber negativ prüft, hält an der Wahrheit der zu prüfenden Sache, obwohl er in anderer Beziehung Zweifel hat. In diesem Falle befanden sich die Väter nicht den Häretikern gegenüber, wie es klar ist, noch auch sich selbst gegenüber; gerade darum, weil sie a priori von der Uebereinstimmung der Offenbarungswahrheiten mit der wahren Wissenschaft überzeugt waren, suchten sie die speculative Erkenntniß nicht nur, weil diese Genuß gewährt, sondern auch, um die Irrthümer widerlegen und Andere für die Religion gewinnen zu können. — Nun berührt unser Theolog insbesondere, daß der h. Augustin und nach ihm der h. Anselm auf den Glauben den intellectus, d. h. die Vernunfteinsicht, folgen lassen. Vom h. Anselm bemerkt er nichts weiter; der von ihm geforderte intellectus ist aber nichts Anderes, als die von unserem Theologen verworfene Vernunfteinsicht. Bekannt ist sein Satz: Sicut rectus ordo exigit, ut profunda christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere, *ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide*, non studemus, quod credimus, intelligere. Cur Deus homo, c. 2. Vom h. Augustin aber bemerkt unser Theolog, daß er den Manichäern gegenüber den Satz so versteht, daß die Hauptbetonung auf der Nothwendigkeit des Glaubens liegt. Dieser Satz hat nur in der Anschauungsweise unseres Theologen einen und zwar den Sinn, daß der h. Augustin, weil der Glaube als nur unmittelbares und factisches Wissen durch die Speculation aufgehoben wird, dem Glauben den Vorzug gab, d. h. die speculative Erkenntniß ausschloß. Daher sagt unser Theolog auch, dieser intellectus sei die Kenntniß höherer Dinge, welche die Offenbarung gibt, mehr eine Kenntniß des Daß als des Wie, d. h. dieser intellectus sei nur eine unmittelbare, factische und mit dem Glauben zusammenfallende, keine speculative Erkenntniß, oder: der intellectus sei nicht intellectus. Nun ist es bereits aus dem Gesagten bekannt, daß der h. Anselm die Erkenntniß des Wie, den intellectus, anstrebt, und ein Kirchenlehrer kann wohl dem Anderen nicht widersprechen, was ohne gründlichen Beweis nicht angenommen wird. Es sagt aber auch der h. Augustin dasselbe gegen die Manichäer, welche die Vernunfteinsicht vor dem Glauben forderten, während er

sie nachfolgen lasse. De utilitate credendi c. 2. bemerkt er: Nosti, Honorate, non aliam ob causam nos in tales homines (Manichaeos) incidisse, nisi quod se dicebant, terribili auctoritate separata mera et simplici ratione eos, qui se audire vellent, introducturos ad Deum, et errore omni liberaturos. Quid enim me aliud cogebat, annos fere novem, spreta religione, quae mihi puerulo a parentibus insita erat, homines illos sequi ac diligenter audire, nisi quod nos superstitione terreri, et fidem nobis ante rationem imperari dicerent, se autem nullum premere ad fidem, nisi prius discussa et enodata veritate? Den bekannten Satz aus Jes. 7, 9: Nisi crediteritis, non intelligetis, versteht der h. Augustin, wie der h. Anselm. In epist. 120 ad Consentium sagt er: Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus ratione nondum percipere valemus, sed aliquando valebimus, fides praecedat rationem, qua cor mundetur, ut magnae rationis capiat et perferat lucem, hoc utique rationis est. Et ideo rationabiliter dictum est per prophetam: nisi credideritis, non intelligetis (Jes. 7, 9). Ubi procul dubio discrevit haec duo deditque consilium, *quo prius credamus, ut id, quod credimus, intelligere valeamus.* — Ut igitur rationabile est, ut ad magna quaedam, quae capi *nondum possunt, fides praecedat rationem,* procul dubio quantulacunque *ratio, quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit* fidem. Andere Stellen kann unser Theolog bei Staudenmaier, Dogmatik I. 77 ff. und in jeder Dogmatik finden.

Unser Theolog findet sich also im Widerspruche mit der Kirche und mit den Vätern, weil er die speculative Erkenntniß und die Begründung der christlichen Wahrheiten theils für unmöglich, theils für häretisch, theils für den Glauben beeinträchtigend hält. Das Resultat dieser Abhandlung soll im folgenden, dem letzten Theile besprochen werden.

## C.

Zum Schlusse unserer Abhandlung wollen wir noch die vorliegende Frage negativ und positiv, sowie einheitlich zusammenfassen.

Das negative Ergebniß spricht unser Theolog so aus: „Mit einem Worte, wenn wir der Offenbarung und des Glaubens nothwendig bedürfen, um die Heilswahrheiten anzunehmen, so bedürfen

wir derselben fortwährend auch nach der Annahme, weil dieselben Gründe, welche anfangs diese Hilfe nothwendig machen, eben so nach angenommenem Glauben fortwähren, wie sie vorher uns an die Hilfe der Auctorität gewiesen haben. Dieses vorausgesetzt, ist es eine Selbsttäuschung oder eine Täuschung Anderer, wenn man vermeint, die Geheimnißlehren a priori deduciren und den Beweis aus inneren Gründen über die Stufe einer Hypothese fördern zu können. Entweder wird man die Dogmen ummodeln, um sie in die beschränkten Formen der menschlichen Vernunft hineinzwängen zu können, oder man wird Etwas für einen stringenten Beweis halten, was vor einer strengeren Prüfung nur höchstens eine Wahrscheinlichkeit oder Convenienz herausstellt. Alle Versuche dieser Art sind damit ausgegangen, daß man von der kirchlichen Lehre nur einige Ausdrücke, keineswegs aber den eigentlichen Sinn beibehalten hat; wie sie auch meistens von Unkenntniß oder absichtlicher Vernachlässigung der positiven kirchlichen Bestimmungen begleitet sind."

Der von unserem Theologen aufgestellte Satz: daß der Mensch vor, wie nach der Annahme des Christenthumes gleich sehr der Offenbarung und des Glaubens bedürfe, läugnet jeden Fortschritt auf der Seite des Menschen, und er kommt ganz mit der Behauptung überein: Weil wir aus uns selbst, ohne Gnade, nichts Gutes thun können, so findet auch kein Fortschritt im Guten Statt, weil wir immer gleich sehr der Gnade bedürfen. Die h. Schrift fordert uns aber zum Wachsthume in der Erkenntniß und Liebe auf, II. Petr. 3, 18; Col. 1, 10; und der h. Petrus ermahnt (1. P. 3, 15): „Christum, den Herrn, aber haltet heilig in eueren Herzen, immer bereit, Jedem, der es begehrt, von der in euch lebenden Hoffnung Rechenschaft abzulegen." Mit Rücksicht auf diese Stelle bemerkt der h. Augustin in dem oben citirten Briefe an Consentius, welcher, gleich unserem Theologen, den Satz aufstellte: Non tam ratio requirenda, quam auctoritas sequenda sanctorum, Folgendes: Si a me vel a quolibet doctorum non irrationabiliter flagitas, ut quod credis, intelligas, collige definitionem tuam, non ut fidem respuas, sed ut ea, quae fidei firmitate *jam tenes*, *etiam rationis luce conspicias*. — Absit ut ideo credamus, ne rationem accipiamus. — Propterea monet apostolus Petrus, paratos nos

esse debere ad responsionem omni poscenti nos rationem de fide et spe nostra: quoniam si a me infidelis rationem poscit fidei et spei meae, et video, quod, antequam credat, capere non potest, hanc ipse ei reddo rationem, in qua, si fieri potest, videat, quam praepostere ante fidem poscat rationem earum rerum, quas capere non potest. Si autem jam fidelis rationem poscat, ut, quod credit, intelligat, capacitas ejus intuenda est, ut secundum rationem redditam sumat fidei sacrae, quantum potest, intelligentiam, majorem, si plus capit, minorem, si minus: dum tamen, quousque ad plenitudinem cognitionis perfectionemque perveniat, ab itinere fidei non recedat. — Haec dixerim, ut fidem tuam ad amorem intelligentiae cohorter, ad quam ratio vera perducit, et cui fides animum praeparat. —

Das im Christenthume geforderte Wachsthum und Fortschreiten, welches unser Theolog beanstandet, ist aber keine Verwandlung und Vernichtung, sondern eine Ausbildung des bereits Vorhandenen. Sehr Treffendes lesen wir darüber im commonitorium S. Vincentii Lirinensis, cap. 27 — 30: Intelligatur, te exponente, illustrius, quod ante obscurius credebatur. Per te posteritas *intellectum gratuletur*, quod ante vetustas non intellectum verabatur. Eadem tamen, quae didicisti, doce, — ut, cum dicas nove, non dicas nova. — Sed forsitan dicit aliquis: Nullusne ergo in ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Habeatur plane et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui illud prohibere conetur? Sed ita tamen, ut vere *profectus sit ille fidei, non permutatio.* Siquidem ad profectum pertinet, ut in semetipsum unaquaeque res amplificetur; ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat tam singulorum, quam omnium; tam unius hominis, quam totius ecclesiae, aetatum ac seculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia.

Diese alte und kirchliche Ansicht ist wesentlich von der Neulehre unseres Theologen verschieden. Es findet in der Erkenntniß und Vernunfteinsicht ein Wachsthum statt. Dieses Wachsthum läugnet unser Theolog, und darum ist nach ihm keine Speculation möglich

und zulässig. Entweder ist sie nur Hypothese, erzeugt nur Wahrscheinlichkeit und keine Ueberzeugung, oder sie ist Mythisirung oder Umbildung. Dagegen führt nach der kirchlichen Ansicht die wahre Speculation tiefer in das Christenthum ein, und es ist nur die Unvernunft und falsche Wissenschaft, welche dasselbe vernichtet und umwandelt. Nach solchen, jede Wissenschaft zerstörenden Prinzipien ist es eine Selbsttäuschung, wenn unser Theolog sagt: „Wir verwahren uns hiebei feierlich vor der Anklage, als ob wir Feinde der Speculation oder der Wissenschaftlichkeit wären."

Um unsere Frage auch positiv abzuschließen, wollen wir außer der so eben vernommenen Lehre eines alten Theologen auch einen unverdächtigen neuen vernehmen. Perrone sagt darüber: praelect. dogm. II. tom. de locis theol. cap. III. prop. II. p. 1400: Itaque animadvertimus: 1. fidem historicam et objectivam, seu fidei doctrinam divinitus revelatam et ab ecclesia propositam nulla pendere ratione posse a scientifica quavis inquisitione et investigatione, siquidem nobis a Deo data est. — Annotamus: 2. ejusmodi fidem objectivam esse veluti basim inconcussam et normam praeterea inflexibilem, ad quam inquisitiones nostrae omnes exigendae sunt. — Hac ineluctabili basi praestituta dicimus: 3. nihil obstare, *quominus ad tractationem vere scientificam fidei doctrina evehatur.* Hac autem scientifica tractatione significamus non solum argumenta illa, quibus humana ratio conficit demonstrationem existentiae revelationis et ecclesiae, illustrationem praeterea et *defensionem omnium dogmatum, sive haec collective* sive distributive spectentur; sed potissime eorum mutuum intimum nexum, relationem ac dependentiam una cum consecutionibus, quarum fecunda dogmata sunt, quaeque ex illis veluti principiis dimanant aut deducuntur. — Ne tamen etiam in hoc scientifico processu abusus obrepat, animadvertimus insuper: 4. rationis aut scientiae non esse intimos ipsos mysteriorum recessus penetrare, ita ut autumet, intrinsecus ea cognoscere seu comprehendere posse ac veluti conceptus logicos aut metaphysicos spectare. —

His igitur ita declaratis, sic assertam propositionem in sensu exposito adstruimus. Potest humana ratio fidei doctrinam ad tractationem vere scientificam evehere, si 1. id valde

conferat ad ipsius doctrinae dignitatem et commendationem; si 2. quin obstet, ejusdem doctrinae natura in id nos conducat; si denique 3. constans ac perpetua patrum ac doctorum sentiendi ac agendi ratio id ipsum maxime suadeat.

Ac primo quidem valde conferre scientificam ejusmodi tractationem ad ipsius doctrinae dignitatem et commendationem, ex ipsa rei notione evincitur: siquidem tractatio vere scientifica illa censetur et est, qua ex principiis ratis ac firmis apud omnes deducuntur consequentiae, quae in illis latent; acceptum proinde est, ut scientia definiri soleat *cognitio certa et evidens* rei necessariae et immutabilis per proprias ipsius causas. In casu autem nostro ejusmodi causae seu principia sunt veritates ipsae divinitus revelatae: porro eas veluti principia assumere, earum vim declarare, dispositionem patefacere, mutuamque relationem, dependentiam ac nexum ostendere; latentes denique consecutiones ex illis deducere; conferre item cum scientiis reliquis prout substratae materiae natura patitur; analogiam quam cum illis habent commonstrare; aliaque ejusmodi praestare, quibus fidei objecta, mysteria praecipue non *modo credibilia*, *sed suasibilia efficiantur*, ad fidei ac doctrinae christianae seu catholicae dignitatem commendationemque conferre nemo sobrius inficias iverit. Quandoquidem praeterquam quod ejusmodi pertractandi ratio mentem humanam perficit, ac in sanctuarium ipsum, ut ita dicam, divinitatis ad proprias ejus rimandas contemplandasque altissimas veritates introducit; veritates ipsae, quae principium simul ac objectum disciplinae nostrae constituunt, scientifica hac methodo expositae, majorem claritatem percipiunt, severiore ordine disponuntur, intimius cognoscuntur, ac plura immensae utilitatis sive pro parte theoretica, sive pro practica, ex eis in usum derivantur. Scientifica praeterea tractatione christianae religionis veritates excultae atque expolitae sublime prorsus omnique ex parte admirandum aedificium constituunt, quod ad sui contemplationem mentem rapit, quo profecto nihil jucundius in his terris, suavius, sanctiusque nihil accidere potest.

Quin vero doctrinae revelatae natura scientificae huic obstet evectioni, ad eam nos potius inducit, prout secundo loco consti-

tuimus; quod facili ostenditur negotio. Quippe ad eum modum, quo Deus admirandum hujus universi, in quo versamur spectaculum haud subjecit oculis nostris, ut stupidi illud unice inspiciamus, sed etiam imo potissime, ut per partes singulas illud rimemus, ordinem inquiramus, expendamus leges, relationes, quas res omnes ad invicem habent, intelligamus, deducamusque industria ac solertia in usum et commodum nostrum, ex iisque proinde Deum sapientissimum ejus conditorem admiremur atque laudemus; sic mundum, ut ita loquar, divinum ac supernaturalem, qui ex fide historica coalescit, nobis exhibuit, *non ut ejus tantummodo objectivitatem credamus eique unice inhaereamus, verum etiam ut intimius*, quoad ejus per nos fieri potest pro uniuscujusque ingenii modulo, ac prout natura rei patitur, eum intelligentia nostra perscrutemur ac contemplemur, assurgamus ad altiora cognoscenda, nitamurque assequi, quae ea sub cartice delitescunt. Hinc eadem ratione, qua ex penitiore hujus universi cognitione longe augustiorem nobis de supremo numine ideam comparamus, eadem ex penitiore quam per tractationem scientificam adipiscimur mundi supernaturalis notitia, sublimiorem de Deo ejusque religione cognitionem obtinemus. Fides proinde historica et objectiva quoddam vehiculum est, quo in eorum intelligentiam perducimur, quae prius sola fide tenebamus; germen est, quod ulterioris semper evolutionis capax est; fons denique est speculativae contemplationis, ex quo aquas haurire theologi jugiter possunt ad scientificam suam tractationem magis elaborandam perficiendamque.

Exinde factum videmus, quod tertio loco positum est, ut patres omnes *contenti haud fuerint vindicare adversus novatores fidei depositum* seu singula dogmata ex scriptura et traditione, ut in illis sisterent, sed haec *ipsa dogmata subjecerunt philosophicae ac scientificae investigationi*, *in eorum intelligentiam eluctati sunt*, ac subjectivos proprios de illis conceptus et speculativas suas investigationes ceteris exposuerunt, *ut dogmata ipsa*, *imo et mysteria planiora intelligentiae nostrae ac suasibilia ipsi rationi efficerent.* Haud detrectarunt, cum opus fuit, in usum adsciscere philosophiam, cui potissi-

mum addicti erant, ad enucleandos evolendosque proprios conceptus circa singulos fidei articulos eorumque nexum et complexionem. Hinc sublimes illae theoriae, quas in eorum scriptis suscipimus circa Dei unitatem, cum disceptarent adversus polytheistas; circa mali originem ac summi principii unitatem, libertatemque hominis, cum insurgerent adversus Gnosticos, Valentinianos, Marcionitas, Manichaeos; circa rerum ex nihilo eductionem et providentiam Dei, cum pantheistas et Stoicos perstringerent: idem dic de Verbi divini aeterna generatione, de trinitate, de incarnatione, aliisque ejusmodi mysteriis religionis nostrae, cum acriter pugnarent adversus eorum osores. Ec quis enim opera hac ex parte non admiretur Magni Athanasii, utriusque Cyrilli, utriusque item Gregorii, Basilii, Augustini, ut caeteros praetermittamus, *in quibus omnibus profundam ubique philosophicam cernis dominari de christianis mysteriis* tractationem sublimissimosque conceptus?

Neque a patrum vestigiis recessere scholastici, qui in unum doctrinae corpus varia dogmata collegerunt, disposuerunt, illustrarunt, ac intima ipsa, ut ita loquar, fidei penetralia ingressi, eam ad vere scientificam ac speculativam celsitudinem evexere. Eminet in his S. Anselmus Cantuariensis, quem nemo in hac pertractandi ratione facile superavit, praecipue vero S. Thomas, qui Angelici nomen jure adeptus est, S. item Bonaventura aliique bene multi. Nec desiit hoc studium et haec agendi ratio, ut nonnulli autumant, concilii Tridentini aetate; sed perseveravit ad haec usque ferme tempora, siquidem praestantissimi posthac ingenio et doctrina theologi scholastici floruerunt, qui antecessoribus plerisque pares, sin minus superiores sunt. Quod si id semper licuit, imo et commendabile fuit, nulla potest subesse ratio, ob quam in praesentia veluti noxium abjiciendum sit aut ab eo quidquam pertimescendum, dummodo intra fines, quos praestituimus, se contineant ii, qui praeter fidem intelligentiam quaerunt, seu qui scientifica tractatione fidei doctrinam amplificant.

Die Väter und Scholastiker beschränkten also nicht, wie Perrone bemerkt, die wissenschaftliche und philosophische Behandlung bloß auf

die Wahrheiten der Naturreligion, sondern sie dehnten dieselbe auch auf die christlichen Mysterien aus. In der Gegenwart ist dieses um so nothwendiger, als gerade die christlichen Lehren von der Trinität und Incarnation von der falschen Wissenschaft und Philosophie angegriffen und mythisirt wurden.

Zum Schlusse sind noch einige Fragen hinsichtlich der Stellung der Philosophie zum Christenthume zu beantworten.

Zunächst fragt es sich darum, ob eine solche Behandlung des Christenthumes, wornach dasselbe mit allen seinen historischen Facten und Erweisen als wahr anerkannt, aber nicht direct damit in Verbindung gebracht ist, d. h. eine wissenschaftliche und philosophische Behandlung ohne Anführung der Lehre der Kirche, der heil. Schrift, gegen das Christenthum sei oder nicht. Eine philosophische Beweisführung ohne Autoritätsbeweise kann darum der Glauben nicht beeinträchtigen, weil die Philosophie eben die Frucht und das Resultat einer sich strenge an die Autorität haltenden Forschung ist. Ist die Lehre der Kirche die unumstößliche Grundlage, so müssen selbst die Beweise aus der heil. Schrift und aus der Tradition ihr untergeordnet sein, und es können in letzteren Beweisen größere oder geringere Abweichungen unter den Theologen statt finden, wie es thatsächlich der Fall ist. In früherer Zeit war die positive Beweisführung nicht so ausgebildet, und bei den größten Kirchenlehren finden sich wissenschaftliche Begründungen, ohne daß sie für die Behandlung eine solche Abhängigkeit von den Autoritätsbeweisen fordern. Werden aber die Autoritätsbeweise gar nicht erwähnt, so folgt noch keineswegs, daß der Philosoph sie nicht anerkenne oder die christlichen Wahrheiten a priori im Kantischen Sinne ableite. „Ohne einen einzigen Text der heil. Schrift, eine einzige Entscheidung der Kirche anzuführen, sagt der Erzbischof d'Affre von Paris [1]), kann der christliche Lehrer, ein Bossuet, ein Fenelon, oder jeder andere, einen vollständigen Beweis für die Moral (wie für andere Wahrheiten) führen, theils weil sie reiner Vernunftbeweise fähig, theils weil sie in der christlichen und mosaischen Offenbarung verzeichnet

---

1) In seiner philosophischen Einleitung in das Studium des Christenthumes, welche in einem Schreiben vom 9. April 1845 an den Verfasser selbst vom Papste Gregor XVI. sehr lobend anerkannt wurde.

sind." Diese Methode wird auch von Perrone anerkannt [1]). Der Grund liegt darin, daß die Vernunftbeweise eine relative Selbstständigkeit besitzen oder von den Autoritätsbeweisen sich dadurch unterscheiden, daß sie Gründe über den Zusammenhang und das Wesen der religiösen Wahrheiten beibringen oder nicht bloße Analysen derselben sind. Jenen gegenüber, welche die Autoritätsbeweise verwerfen, sind sie allein möglich, und sie müssen eine Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthumes zu bewirken im Stande sein, da es möglich sein muß, die Einwände gegen das Christenthum zu widerlegen.

Unser Theolog, welcher den Vernunftbeweisen gar keinen Werth zugesteht, sagt dagegen (S. 11 u. 13): „Wer auf eine andere Weise (als durch Autoritätsbeweise) die geoffenbarten Lehren vortragen und vertheidigen wollte, und etwa vermeinte, sie damit besser und sicherer festzustellen, der würde der Offenbarung selbst entgegentreten. — Wir wollen eine Speculation, die sich stets auf die Lehren der Offenbarung basire, und zwar nicht bloß zum Scheine, sondern mit Strenge und Consequenz. Wir halten dafür, daß man den Charakter unserer Wissenschaft gänzlich verkenne, wenn man ihren positiven Charakter außer Acht läßt, eben so gut wie man sie zerstört, wenn man eine innerhalb der Gränzen des Möglichen sich haltende Speculation aus ihr verbannen wollte. Wir halten es eben für die Aufgabe der Theologie in unserer Zeit, beide Elemente besser und inniger miteinander zu verbinden, als es in manchen früheren wissenschaftlichen Versuchen geschah, bei denen der eine Theil auf Kosten des anderen bevorzugt wurde." Auf der einen Seite huldigt unser Theolog der Ansicht, daß ein Verfahren, welches nur Vernunftgründe anführe, gegen die Offenbarung sei, und auf der anderen glaubt er, daß ein wissenschaftlicher Beweis entweder Irrthum oder blose Wahrscheinlichkeit erzeuge. Wie unser Theolog die wissenschaftliche Aufgabe verstehe, davon liefert dieser Aufsatz, in dem er die Grundsätze über Glauben und Wissen darlegen will, und die ganze Schrift einen hinlänglichen Beweis. Er kennt weder die Entscheidungen der Kirche vollständig, sondern stellt Behauptungen auf, welche im directen Widerspruche mit der Lehre der Kirche, der Väter

---

1) In seinem Kompendium, I. S. 31 ff.

und Theologen sind. Was aber die Speculation anlangt, so versteht er selbst nicht den Sinn von dem Probleme, das von dem Verhältnisse des Glaubens und Wissens handelt, und verwirrt daher alle Unterschiede und festen Begriffe, die man von andern Theologen strenge eingehalten sieht. Er will „die Güntherschen Sätze in einer systematischen Ordnung geben," so daß jeder seine Erklärung von selbst aus dem Zusammenhange erhält; aber er beginnt mit dem Verhältniß von Glauben und Wissen, statt mit den Prinzipien der Güntherschen Philosophie, die er erst am Ende abhandelt, und glaubt dadurch, daß er bald nur halbe Sätze citirt, bald ohne solches Citiren sein Referat abgibt, sowohl dem positiven, als dem wissenschaftlichen Elemente zu genügen. Ein System ist ihm so nur ein Aggregat von Sätzen, ohne Prinzipien; trotz dieser Unkenntniß in dem, was zu leisten ist, um etwas systematisch darzustellen, glaubt er gleichwohl einen sichern Weg gegangen zu sein. Seine Art, die Sätze Günthers und der Kirche nur halb oder gar nicht anzuführen, kann dem Verfahren, welches Dr. Clemens eingehalten, nicht gleichkommen. Wir haben uns in der Schrift über die Günthersche Philosophie strenge an die philosophische und wissenschaftliche Entwicklung von dem Prinzipe aus gehalten und aus dem Grundgebrechen die übrigen Widersprüche abgeleitet. Die Autoritätsbeweise wurden dem Wesen nach nicht ausgeschlossen, vielmehr wird an mehren Stellen ausdrücklich auf die kirchliche Lehre verwiesen, und der Titel des Werkes beweist dieses zur Genüge. Wir müssen uns daher gegen die Unterstellung verwahren, als hätten wir nur eine philosophische Beweisführung, deren Gewähr nur in der Vernunft liegt, geliefert; vielmehr wird überall auf die Uebereinstimmung der Philosophie mit dem Christenthume als Kriterium für die Wahrheit hingewiesen, so daß ein bloßes Beruhen auf Vernunftgründen, ohne jenen Zusammenhang mit den christlichen Wahrheiten, nirgends behauptet wird. Nicht durch einen von der Kirche selbst verworfenen Dualismus von einer doppelten Wahrheit, so daß in der Theologie etwas wahr sein könne, was in der Philosophie falsch ist, und umgekehrt, oder in der Weise, daß man in der Speculation nicht auf die christliche Wahrheit Rücksicht nehme, sich nur auf die eigene Vernunft stütze, sondern durch den Nachweis der Einen Wahrheit, daß die Widersprüche mit dem Christenthume aus einem irrigen Prinzipe hervorgehen, suchten

wir die Günther'sche Philosophie darzustellen, und zwar in einem systematischen Zusammenhange, so daß man vom Prinzipe aus auf die Entwicklung in den einzelnen Gebieten und von hier aus auf das Prinzip zurückschließen kann. Eine Widerlegung ist bis jetzt nicht zu Tage getreten.

Wenn daher jene Methode, wornach man von Prinzipien aus — welche allerdings nicht ohne Rücksicht auf die religiösen und namentlich christlichen Wahrheiten gewonnen wurden — eine solche Lehre begründet, vollkommen berechtigt und in einem Systeme, — welches von Prinzipien ausgeht, welche doch nicht geradezu von dem Christenthume gegeben sind, und von Prinzipien ausgehen muß, außer es hört auf, Philosophie und System zu sein, — allein möglich ist, so fragt es sich weiter, wie weit man die christlichen Wahrheiten begründen könne.

Zunächst gibt es eine Ansicht, welche die Philosophie ganz vom Christenthume ausschließt, weil die Vernunft das Christenthum nicht so, wie die Existenz Gottes, ohne positive Offenbarung zu erkennen vermöge. Daher der Vorwurf, daß man die Mysterien, d. h. die christlichen Wahrheiten, in Vernunftwahrheiten auflöse. Das Eine ist so irrig, als das Andere; denn absolut aus sich — vermag die Vernunft auch Gottes Existenz nicht zu beweisen, sondern gestützt auf die Betrachtung der Werke der Allmacht Gottes. Aber eben so vermag auch die Vernunft aus den Erscheinungen und Wirkungen des Christenthumes das Christenthum zu erkennen, und gerade darauf gründen sich die sogenannten motiva credibilitatis. Sodann verwechselt man durchgängig den empirischen Beweis mit dem wissenschaftlichen und speculativen; so muß jeder Vernünftige Gottes Existenz primitiv beweisen können, während der Werth der speculativen Beweise für Gottes Existenz, wie sie bisher geliefert wurden, bezweifelt werden kann [1]). Wenn also die Vernunft nicht aus sich, in negativer, sondern nur in positiver Weise, zur Existenz Gottes und des Christenthumes gelangt, so hört dadurch, daß das Christenthum im Sinne der Kirche unfehlbar geglaubt und darnach zu erkennen gesucht wird, die christliche Wissenschaft, als Ergebniß dieser

---

1) Vgl. des Verfassers Werk: Grundriß zum christlichen Systeme der Philosophie, II. Aufl. Straubing 1852. S. 155.

gläubigen Forschung, nicht auf, Wissenschaft zu sein, wie sie nicht dadurch allein Sicherheit erlangt, daß die Autoritätsbeweise nicht blos schlechtweg anerkannt, sondern positiv angeführt werden. So läugnet Niemand, daß es eine Philosophie der Natur, des Menschen, der Sprache geben könne, und doch erzeugt die Vernunft nicht den Inhalt schlechthin, sondern sucht nur den gegebenen Inhalt wissenschaftlich zu erfassen. Wenn nun die Vernunft das Christenthum eben so anerkennt, wie die Natur, und dadurch eine Wissenschaft erzeugt, so ist es eben so verkehrt, von einer solchen Speculation zu behaupten, daß sie das Christenthum in Vernunftwahrheiten auflöse, als es verkehrt ist, von einer Naturphilosophie zu behaupten, daß sie die Natur in Begriffe auflöse. Vorausgesetzt wird hiebei die Uebereinstimmung der Philosophie mit dem Objecte. Unser Theolog dagegen, welcher dem negativen Standpunkte huldigt, sagt, daß auch der Unterricht der Offenbarung der Vernunft nicht die Möglichkeit, sie wissenschaftlich zu erfassen, an die Hand gebe, „weil im menschlichen Geiste keine Prinzipien sind, aus denen man die letzten Gründe deduciren könnte.“ Wenn also der Naturforscher die Gesetze der Gravitation, des Verbrennungsprozesses wissenschaftlich erfaßt, so deducirt er sie aus den Vernunftprinzipien, was abgeschmackt ist, da er vielmehr durch die Betrachtung der Natur zur speculativen Erfassung gelangt.

Wenn nun von einer Begründung, nicht Erfindung der christlichen Wahrheiten die Rede ist, und damit nach einer Seite hin die speculative Behandlung derselben festgestellt ist, so fragt es sich weiter, ob damit nicht blos die Widerlegung der Irrthümer, sondern auch die Feststellung der Wahrheit gemeint ist. Manche Theologen huldigen nämlich der irrigen Ansicht, man könne nur den Irrthum widerlegen, aber die Wahrheit nicht positiv begründen. So sagt von dem Mysterium der Trinität Perrone: Rationis munus proprium est ostendere nullam in hoc, quemadmodum nec in alio quocumque religionis mysterio, repugnantiam inveniri, quod quidem praestabimus solvendo difficultates, quae ab ejus impugnatoribus ex ratione proferuntur. Ein Irrthum kann aber offenbar nur durch Begründung der Wahrheit widerlegt werden, und dieses geschieht, indem gezeigt wird, daß die Irrthümer entstehen, wenn die katholische Wahrheit verlassen wird. So verfuhr der heil. Thomas,

indem er zuerst den Satz aufstellte, sodann Gegengründe und Gründe folgen ließ, endlich den aufgestellten Satz begründete, und durch diese Begründung die Gegengründe löste. Der hl. Bonaventura hält in seinem Breviloquium dieses Verfahren ein, daß er zuerst die Kirchenlehre ohne positive Begründung angibt und darauf die speculative Begründung unter dieser oder einer ähnlichen Formel: Ratio autem hujus veritatis, ad intelligentiam praedictorum haec est, folgen läßt.

Damit ist bereits eine andere irrige Ansicht erledigt, welche darin besteht, daß, weil die positive Begründung das Wie, nicht das Was das Mysterium zum Objecte hat, damit gerade die Natur des Mysterium aufgehoben werde, weil dieses gerade darum, weil uns das Wie verborgen ist, Mysterium ist. Dieser Einwurf trifft auch die kirchliche Lehre, daß jeder Irrthum widerlegt werden kann; so kann der Tritheismus und Modalismus in der Trinitätslehre nur widerlegt werden, wenn gezeigt wird, wie die Einheit der Natur und die Dreiheit der Personen zusammenbestehen oder sich nicht widersprechen. Der heil. Anselm sagt in der bereits angeführten Stelle, daß der im Glauben befestigte Christ zur Erkenntniß, wie das Geglaubte sich verhalte, fortgehen solle. Man unterscheidet hiebei, nicht das wissenschaftliche und speculative Wie von dem Wie der realen Anschauung; denn für die Speculation ist es hinreichend, wenn etwas schlußweise richtig und adäquat, d. h. entsprechend dem Begriffe nach, erkannt wird. So ist dem Chemiker, wie Jedermann, der Verbrennungsprozeß der Sache nach ein Geheimniß, weil das Verbrennen nicht durch Anschauung im tiefsten Grunde, sondern nur äußerlich erkannt wird, obwohl es eine vollkommen richtige Erkenntniß davon geben kann. Aber hebt denn nicht eine auf reine Begriffe sich stützende Evidenz, wie die mathematische ist und die Beispielshalber in der Einsicht liegt, wie die drei Winkel eines Dreieckes zweien rechten gleich sind, den Glauben auf? Gerade solche Beispiele beweisen die Identificirung des wissenschaftlichen Begreifens mit der durch reale Anschauung und Reflexion gesetzten Gewißheit. Die ganze Mathematik beruht auf dem Quantitativen nach Zahl, Maß und Gewicht, welches es nicht mit dem Wesen der Dinge zu thun hat; daher fällt, weil in der Mathematik das Object dem Geiste ganz zugänglich ist, was bei den anderen Wissenschaften nicht der Fall

ist, die Folgerung von der mathematischen Evidenz auf jene, die durch die Speculation in den Objecten, deren Wesen dem Geiste nicht anders, als schlußweise zugänglich ist, erlangt wird, als eine ungehörige hinweg.

Damit sind wir zur dritten und letzten Frage, die beantwortet werden soll, gekommen, nämlich zu dieser: daß die vorgetragene Lehre nicht nur nicht gegen die Kirchenlehre, sondern vielmehr ihr ganz entsprechend ist.

Man sagt nämlich, die Dreipersönlichkeit heiße unbegreiflich, und daher sei es vermessen, sie begreiflich machen zu wollen. Im vierten Lateranconcil heißt es nämlich in dem gegen den Abt Joachim gerichteten Decrete: — quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus. — Aber darüber vergesse man nicht das, was von demselben Kirchenrathe (im ersten Kapitel nach der Ordnung im jus canonicum) bestimmt wurde, nämlich: Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Es bezieht sich also die „Unbegreiflichkeit" auf das Wesen Gottes, wie die Eigenschaften der Ewigkeit und Allmacht, und sodann auch auf die Dreipersönlichkeit. Daher muß die Unbegreiflichkeit auch, wie die anderen Eigenschaften, auf dem Standpunkte der Naturreligion eingesehen werden können, oder sie bezieht sich nicht allein auf die Dreipersönlichkeit, so daß man zwar Gottes Wesen und Eigenschaften, aber nicht Gottes Dreipersönlichkeit zu erkennen vermöchte.

Dasselbe sagt auch der römische Katechismus, welcher zudem den Sinn von der Unbegreiflichkeit in den Worten darlegt, p. I. cap. II. n. 6: Recte igitur fideles primo se in Deum credere profitemur, cujus majestatem, ex Jeremiae sententia, incomprehensibilem esse dicimus. Lucem enim, ut ait Apostolus (I. Tim. 6), inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominnm vidit, sed nec videre potest. Also bezieht sich die Unbegreiflichkeit nicht blos auf die Dreipersönlichkeit, sondern auf das ganze Wesen, und sie besteht darin, daß Gott in einem unsichtbaren und unnahbaren Lichte wohnt, so daß ihn selbst die Verklärten in dieser innersten Tiefe nicht begreifen können.

Die Unbegreiflichkeit in dieser Sphäre und in der Weise, wie Gott sich selbst begreift, schließt aber die untergeordnete Begreiflichkeit nicht aus. Zunächst sehen die Seligen Gott, wenn auch nicht in seiner absoluten Majestät und Innerlichkeit, doch aber so, wie er sich manifestirt. Auf dieser Stufe hört der Glaube auf, weil das Sehen jede Vermittlung überflüssig macht. Eine solche Vermittlung ist nur im Zeitleben möglich und geboten; denn die Offenbarung weist uns an Gott und seine für uns unsichtbare Majestät nach Innen, in der Trinität, und nach Aussen in den Werken der Allmacht, der Erlösung und Heiligung. Und es ist die Vernunft, welche diese geoffenbarte Wahrheit sich weiter zu vermitteln sucht. Eine solche durch die Vernunftthätigkeit gesetzte Begreiflichkeit hebt, weil sie von einer ganz andern Art ist, als die, welche wir durch Anschauung haben, und welche Gott in Bezug auf seine höchste Majestät allein zukommt, den Glauben und Gottes Unbegreiflichkeit, wie es sich von selbst versteht, nicht auf. Auf die Bezeichnung kommt es hiebei nicht an, wohl aber auf den Sinn; denn der römische Katechismus, welcher Gottes Unbegreiflichkeit im angegebenen Sinne lehrt, spricht zugleich von einem Begreifen durch menschliche Vernunftgründe, in den Worten, ibidem: — fidem — hoc praestare, ut rerum notitia, quae fidei disciplina comparatur, multo certior, atque ab omni errore purior in mentibus nostris insideat, quam si eas ipsas res, *humanae scientiae rationibus comprehensas*, animus intelligeret. — Man kann daher in der niederen Sphäre, in der Vernunftkenntniß eine falsche, ganz inadäquate, und eine wahre, mehr oder weniger adäquate Erkenntniß besitzen. Gerade in diesem Fortgange von der minder vollkommenen zur mehr vollkommenen Erkenntniß der christlichen Wahrheiten besteht der Fortgang der wahren, christlichen Wissenschaft.

Ist dieses der Sinn von Gottes Unbegreiflichkeit, so kann der Sinn von der Eigenschaft, daß Gott unaussprechbar sei, in keine Worte und Sprache gefaßt werden könne, kein anderer sein. Indem die heil. Schrift Gott Namen beilegt, kann sie nicht der Ansicht huldigen, daß sie gar nichts bezeichnen, wenn sie auch nicht Gottes Wesen in dem Sinne, als es Gott begreift und als es durch die Anschauung möglich ist, kenntlich machen. Auch die Väter tragen die gleiche Ansicht vor; wir verweisen auf die christliche Dogmatik von Stauden-

maier, II. B. S. 172, woraus wir nur Folgendes (S. 184) anführen wollen: „Sehr richtig hat sich über die Natur der Erkenntniß der Gottheit Gregor von Nyssa in seiner Schrift gegen Eunomius ausgesprochen: „So wie die göttliche Natur an sich ist, kann sie durch den endlichen Verstand nicht erreicht und nicht begriffen werden, sondern sie ist über den Begriff weit erhaben, der das Resultat verständiger Argumente ist. Der menschliche Geist aber, der mit Wißbegierde und mit Anstrengung untersucht und erforscht, strebt mit allen ihm zu Gebote stehenden Erkenntnißmitteln zur unnahbaren und über Alles erhabenen Natur auf, und berührt sie. Aber weder ist das Auge des Geistes so scharf, daß es genau dasjenige schauen könnte, was nicht geschaut werden kann, noch ist es vom Göttlichen so ferne, daß er, der Geist, keinen Schluß über dasjenige zu bilden vermöchte, was er sucht: sondern wenn er einestheils zu einer wissenschaftlichen Erkenntniß dessen gelangt, was er sucht, so erkennt er den, welchen er nicht ganz durchschauen kann, doch einigermaßen, und gewinnt so eine angemessene Erkenntniß von dem, was an sich über alle Erkenntniß erhaben ist.“ Wenn wir bei Gregor v. Nazianz den Ausspruch finden, Gott könne durch keinen Namen ausgedrückt werden, es gebe kein Wort, welches die ganze göttliche Natur auszusprechen vermöge; so ist die Grundanschauung dieses großen Theologen nicht etwa die, es sei nur nicht möglich, das göttliche Wesen in Ein Wort oder in Einen Namen zu fassen, vielmehr gilt nach seiner Ueberzeugung von allen Worten und von allen Namen zusammen, was von Einem Worte und von Einem Namen gilt. Schon hieraus läßt sich mit ziemlicher Sicherheit auf seine Vorstellung von der Erkennbarkeit Gottes schließen. Gregor von Nazianz ist unseres Wissens mit Basilius unter den Ersten, oder der Erste, der den später von der Scholastik oft wiederholten Satz ausgesprochen: daß Gott sei, könne wohl begriffen werden, nicht aber, was und wie er sei. Und dennoch gibt er wiederum zu, daß derjenige, welchem das Forschen näher am Herzen liege, mit einem bloß negativen Erkennen sich nicht begnügen dürfe, daß es für einen solchen nicht zureichend sei, zu wissen, was Gott nicht sei, sondern daß er vielmehr zu erfahren streben müsse, was er sei. Der Grund hievon ruhet offenbar darin, daß Gott selbst nicht etwas Negatives, sondern ein schlechthin Positives ist. Bei allem dem darf aber der

Geist in seiner Erwartung nicht dahin gehen, ein absolutes Wissen in Anspruch zu nehmen. Vielmehr wird von Gott gesagt werden müssen, daß er weder völlig unbegreiflich, noch völlig begreiflich sei."

Somit darf als das Resultat dieser Abhandlung dieses ausgesprochen werden, daß die Kirche, die Väter und die christlichen Theologen die speculative Begründung des Christenthumes für möglich und respective für nothwendig halten, theils um die Irrthümer zu widerlegen, theils um die Schwachen im Christenthume zu bestärken; daß wir ganz auf kirchlichem Boden stehen, während der angeführte Theolog unkirchliche Lehren aufstellt und daher gegen uns den Vorwurf erhebt, in einem von der Kirche abweichenden Sinne eine Begründung des Christenthumes anzustreben. Eine einläßige Behandlung des vorliegenden Thema war nothwendig, theils damit jene Theologen, welche in nicht geringer Zahl an unseren theologischen Lehranstalten die hier bekämpfte unkirchliche Lehre vertreten, ihren Irrthum ablegen oder sich gegen diese Abhandlung erklären, theils damit den Güntherianern der Vorwurf, ihre Gegner seien Feinde der Wissenschaft, aus der Hand gewunden werde. Letztere dagegen verfallen nicht dadurch, daß sie eine christliche Wissenschaft wollen, sondern vermöge ihrer Prinzipien, wie die Monisten, dem Grundsatze: Credo, seu verum est, quia absurdum [1]). Auch in Bezug auf die einzelnen Punkte wurde die Widersinnigkeit der Günther'schen Lehren dargelegt und auf die Widersprüche mit der Kirchenlehre hingewiesen. Die Neuen theologischen Briefe des Dr. Baltzer, erheben nun, namentlich in der II. Serie, Einsprache dagegen, ohne sich jedoch um die Gründe zu kümmern; daher wollen wir in den Punkten, die er uns gegenüberstellt, nachweisen, daß seine Anschuldigungen aus dem Grundirrthume des Dualismus, dem vernunftwidrigen Prinzipe und aus dem daraus folgenden Pantheismus hervorgehen.

---

1) Wie wir es S. 49 u. 130 in unserem Werke über die Günther'sche Philosophie erwiesen.

## Beleuchtung der Dr. Baltzerschen Angriffe.

### I.

Seitdem der hochwürdigste Herr Bischof Arnoldi von Trier die Günthersche Philosophie in seinem Seminare, und zwar, wie es ausdrücklich in den Zeitungen des vorigen Jahres geheißen, auf Befehl des heiligen Vaters [1]), zu lehren untersagt, wurde die Aufmerksamkeit auf die Günthersche Lehre allseitig rege; denn auch vor diesem Zeitpunkte fehlte es keineswegs an einem Kampfe, zumal an einem solchen, welchen Günther selbst durch seine Angriffe hervorrief. Dieses war dem Verfasser dieser Beleuchtung gegenüber schon 1846 in der zweiten Auflage der Vorschule, I. B., von Günther selbst geschehen. Diese und die weiteren Angriffe wurden prinzipiell und systematisch zurückgewiesen in der „Christlichen Trinitätslehre," Sulzbach 1850; und nach dem oben angegebenen Zeitpunkte erfolgte eine umfassende Würdigung der Güntherschen Philosophie, in dem Werke: Würdigung der Güntherschen Philosophie, Schaffhausen 1852.

Bis jetzt haben beide Werke keine Entgegnung gefunden, was man von der Seite solcher Männer, welche für sich die höchste Wissenschaft in Anspruch nehmen, nimmer erwarten sollte, wenn es ihnen mit der prinzipialen Durchkämpfung wahrhaft Ernst ist. Nur Dr. Baltzer bemüht sich in der zweiten Serie seiner Neuen theologischen Briefe, nachdem er bereits in der ersten Serie einige Andeutungen von der Art seiner Polemik gegeben, auf die Gegensätze zwischen den streitenden Partheien einzugehen; aber auf die Prinzipien einzugehen, fehlt ihm die Einsicht. Ja selbst da, wo er ansetzt, verräth er ein totales Mißverstehen in dem, was er beweisen will, und man könnte aus Mitleiden gegen eine solche Ungeholfenheit, an die sich aber die schwersten Anklagen knüpfen, versucht sein, ihn zuerst auf das, was er beweisen will, und auf das, was seine

1) Dieses war auch der Grund, warum in der Ankündigung des Werkes über die Günthersche Philosophie von einer Verurtheilung derselben durch den heil. Stuhl, die sich zwar nicht in Worten, aber in einer That kundgab, gesprochen wurde. Auch selbst dualistische Correspondenzen gaben diese Thatsache zu, sowie denn jenes Verbot auch jetzt noch fortbesteht. Dieses zur Berichtigung dessen, was Dr. Knoodt in seiner Streitschrift: Günther und Clemens, I. Wien 1853, S. 20. Anmerkung, sagt.

Worte ausdrücken, aufmerksam zu machen, damit demselben die Möglichkeit einer Selbstreformation in die Hand gelegt würde. Indessen würde ein solches Verfahren einem mehrjährigen, ja langjährigen Professor der Dogmatik gegenüber, der sich gerade darum dem Dualismus angeschlossen, weil er darin seine dogmatische Erkenntniß begründet fand, leicht zu dem Verdachte Anlaß geben, als mißachte man die abgeleiteten Bedenken, und so wird es zweckdienlich sein, sowohl auf das Prinzip, als auf das davon Abhängige, so weit es zur Vertheidigung nothwendig ist, Rücksicht zu nehmen.

Unser dualistischer Dogmatiker findet aber den prinzipialen Gegensatz zwischen den Güntherianern und den Antigüntherianern darin, daß Letztere dem von Günther erfundenen Semipantheismus huldigen, d. h., daß sie Pantheisten sind. Als solche bezeichnet er die Tübinger Schule, wie von Drey, von Hirscher, Klee, Staudenmaier, Kuhn, Berlage, Dieringer. „In ihr, sagt er S. 106, lieber Freund, ist die Quelle der jetzt gegen Ihre dualistische Philosophie hervorgetretenen Verketzerung, und es ist nicht schwer, aus den Werken der genannten Theologen Beweise für meine Behauptung aufzustellen, wie ich dieses theilweise schon in den „Beiträgen" gethan habe. Auch muß unsererseits, nachdem wir durch unverantwortliche Angriffe und Anklagen zunächst zur Vertheidigung gezwungen worden sind, nunmehr die Angriffstellnng oder das para bellum im Sinn des catonischen „ceterum censeo" eingenommen werden. Wir werden dadurch unsere Ankläger zwischen ein Doppelfeuer und in nicht geringe Verlegenheit bringen." Baltzer bezeichnet seine Gegner als Schreier, als Leute, welche aller Wissenschaft baar sind u. dgl. mehr, wie man es von dieser Seite her schon gewohnt ist. Bei einer solchen Liebenswürdigkeit, womit der Dogmatiker seine Erörterungen zu würzen versteht, könnte man sich entschädigt finden, wenn etwa scharfe und speculative Beweise zu Tage träten. Aber solche vermißt man überall und man begegnet selbst einer solchen Unkenntniß in der Theologie und im Dualismus, von der die Antidualisten keine Verlegenheit befürchten dürfen, sondern welche nur die Dualisten selbst trifft. Dieses ist z. B. bei der Einfachheit Gottes der Fall, gegen welche gefehlt zu haben uns Dr. Baltzer Schuld gibt, ohne sich um den Sinn der Kirchenlehre zu kümmern, während dieser Vorwurf gerade Günther trifft, so daß er ihn wohl nicht er-

hoben hätte, wenn er den Dualismus gekannt hätte. Günther sagt nämlich in der Stelle, in welcher er zuerst gegen uns mit der Anklage auf Tritheismus auftritt, Vorsch. I. S. 312. Anm.: „Nicht bloß der Philosophie, sondern auch der speculativen Theologie steht das Hineindichten schlecht. Dieser Fall tritt ein, wenn sie z. B. behauptet: „der Vater habe durch den h. Geist den Sohn gezeugt," (— eine überdies unrichtige Anführung —), wie sich unlängst ein orthodoxes neues System verlauten ließ, das sich lieber dem Tritheismus in die Arme wirft, als es die Momente der Generation und Spiration unter der Kategorie des Werdens im Absoluten zuläßt, aus lauter Hochachtung vor der Unwandelbarkeit Gottes, als des einfachsten Wesens, nach neuplatonischer Weisung, die schon den großen Augustin zum Besten gehabt hat." Wenn also Günther Recht hat, muß man schließen, so entgehen wir, was die Sache anlangt, dem Vorwurfe, gegen die Einfachheit Gottes gefehlt zu haben, während Günther sowohl gegen diese, als die Unwandelbarkeit sich vergeht. Weiter sagt Günther, Euristh. u. H. S. 449: „Der Umstand also: daß das Ebenbild im Menschen, selbst im eigentlichen Sinne Augustin's doch keine Brücke abgeben wollte für die wissenschaftliche Erkenntniß des Urbildes, hätte Augustin aufmerksam machen können: daß die Definition von Gott als dem *summum* und *simplex Esse* und die von der Welt, als des logisch subordinativen und multipleren Daseins, nicht die sei, die sich mit dem Christenthume vertrage; wenn er anderseits nicht zu sehr unter der Herrschaft der antiken Begriffsphilosophie gestanden wäre, deren Fesseln sich das christliche Verständniß nur allmälig im Verlaufe von Jahrhunderten entschlagen konnte." Der langjährige Dogmatiker kennt also die Günthersche Lehre nicht, obwohl er thatsächlich mit Günther durch die Annahme eines Werdens in Gott sowohl Gottes Unveränderlichkeit, als Einfachheit aufhebt.

Welcher Richtung die Gegner Günthers nach Herrn Dr. Baltzer zugethan seien, wissen wir; welcher er selbst huldige und in welche Klasse wissenschaftlicher Bestrebungen er einzureihen sei, darüber belehren uns seine „Beiträge," welche er gegen die Gegner des Hermes richtete, ohne daß seine Angriffe einer Antwort gewürdigt wurden, und worin er, obschon er den Hermesianismus verlassen haben

will, die unfehlbare Entscheidung des Papstes in dogmatischen Thatsachen nicht anerkennt, und Hermes und Günther als die zwei Glanzpunkte der kirchlichen Wissenschaft darstellt. „Nur so zeigt sich — heißt es I. S. 237 — das pragmatische Verhältniß, worin beide Männer, Hermes und Günther, zum Leben in Kirche und Staat dastehen, in seinem ganzen Glanze, und giebt uns die tiefste Ueberzeugung, daß gerade in ihren Richtungen, deren eine im Glaubensgebiete die wissenschaftliche Auffindung und Vertheidigung des factischen Was, deren andere unter Voraussetzung dieses Was die zu erwerbende Einsicht in dessen Wie zum Ziele hat, der christliche und kirchliche Gemeingeist ins höhere geistige Leben des deutschen Europa's eingetreten sey." Ob sich Günther und seine übrigen Anhänger für diese Zusammenstellung dem Herrn Dr. Baltzer zum Danke verpflichtet fühlen, wissen wir nicht; doch dieses ist gewiß, daß sie in einem Punkte, wo die Hermesische Lehre mit der Güntherschen zusammentrifft, diese Zusammengehörigkeit abläugnen, nämlich in Betreff des Schöpfungszweckes. Hermes verwirft durchweg Gottes Ehre und Verherrlichung, sowohl als primitiven als secundären Endzweck, und Günther stimmt ihm bei, Vorsch. II. 138, weil in dem Falle, als die Seligkeit der Creatur nur die zweite Hauptsache, nicht die erste ist, „die Liebe Gottes bei der Creation keine reine mehr ist; — und zwar aus dem Grunde: weil Gott von Seite der Creatur ein Gut zufließt, das er ohne die Creatur nicht erreicht hätte." Ist von der Ehre bei Günther die Rede, so ist sie nur ein Zweck für die Beseligung des Geschöpfes, aber kein Zweck für Gott. Sowohl Ehrlich in der Beilage, als Knoodt und Baltzer, welch letzterer doch als früherer Hermesianer die Hermesische Lehre kennen mußte, verstehen weder, was Günther und Hermes behaupten, noch was kirchliche Lehre sei. Knoodt will zwar die Stellen bei Günther vollständig anführen, übergeht aber die entscheidenden, und Baltzer sagt in der 8. Thesis sogar: „Günther zeigt, daß, wer Gottes Ehre und nicht die Liebe zum höchsten Motiv der Schöpfung erhebe, dem Calvinismus anheimfalle." II. Serie, S. 35. Also kennt Baltzer weder die kirchliche, noch die Günthersche Lehre; denn gerade die kirchliche Lehre ist nach ihm calvinistisch. Abgesehen davon muß man diese Behauptung Baltzers für absurd erklären; denn führt die Ansicht, daß der Schöpfungszweck die Ehre Gottes sei, zur absoluten Prä-

destination, nicht aber die, wornach er in der Seligkeit der Geschöpfe liegt, so muß man sagen, daß es eine Seligkeit ohne Verherrlichung Gottes gibt, während gerade die Ansicht Baltzers dem Calvinismus anheimfällt, weil die Geschöpfe — auch ohne ihren Willen — selig werden müssen. Dieser eine Punkt beweist, wie unwahr die Anklage Baltzers sei, die Antidualisten hätten „die kirchlich dogmatische Anschauung verloren," II. Ser. S. 101, da doch gerade die Dualisten in diesem Punkte eine solche Unkenntniß in der kirchlichen Literatur, in der Dogmatik und Philosophie an den Tag legen, wovon man nicht weiß, ob man sie mehr bemitleiden oder ob man mehr über die Begriffsverwirrung staunen muß. „Sind das nicht Zustände, sagt Baltzer an einer Stelle, S. 97., welche die ganze Aufmerksamkeit des deutschen Episcopats auf sich ziehen sollten u. s. w.?" Unser Dogmatiker, welcher noch kein wissenschaftliches Werk verfaßt, kann sagen, Das. S. 102 und 103 Anm.: „Wie sehr jetzt eine gründliche und principiell wissenschaftliche Behandlung der katholischen Dogmatik an den deutschen Hochschulen zurückzutreten begonnen hat, das beweisen gewisse dogmatische Handbücher. — Wenn man die neuesten dogmatischen Handbücher, insbesondere das von Klee und Dieringer, von einer gewissen Seite her wegen ihrer Positivität gerühmt und empfohlen haben soll, so ist mir das fast unglaublich vorgekommen." Ohne Zweifel muß unser Dualist eine andere Dogmatik, die im vorigen Jahre von einem Dualisten mit Angriffen gegen Dieringers Handbuch erschien, für ganz vorzüglich — nach Inhalt und Form — halten.

## II.

Da nach unserem Dogmatiker alle Antidualisten entweder ganze oder halbe Pantheisten sind und da er darin den höchsten Gegensatz und den Ursprung der Opposition gegen das Güntherthum erblickt, so wollen wir dessen Ansichten hierüber untersuchen und zeigen, daß der Ankläger keine richtige Einsicht in das rechte Verhältniß von Gott und Welt besitze, sondern an vollendeter Begriffsverwirrung leide.

1. S. 103 heißt es: „— Der philosophischen Denkprincipien — giebt es hauptsächlich zwei (!), das dualistische und monistische. Dem erstern, welches im Menschen den Dualismus von G e i s t u n d L e i b s e e l e i n f o r m a l e r E i n h e i t annimmt, entspricht der Theis-

mus als Lehre vom außerweltlichen Gott, dem andern aber, welches im Menschen die Einheit der Substanz in geistiger und leiblicher Form sich denkt, entspricht der Pantheismus als Lehre vom inweltlichen Gott, sei es ohne oder mit Transcendenz. Im letztern Falle entsteht die Lehre vom überweltlichen Gott, der in der Welt sich verendlicht und deshalb zugleich inweltlich ist." Letzteres wird als Halbpantheismus bezeichnet.

Schon die Ausdrücke, womit man die pantheistischen und nichtpantheistischen Systeme bezeichnet, nämlich die von Transscendenz und Immanenz, weisen darauf hin, daß unser Dualist die hier zu lösende Aufgabe nicht begreift. Es handelt sich nämlich erstens darum, daß sowohl die Wesensverschiedenheit von Gott und Welt, als auch Gottes absolute und der Creatur relative Selbständigkeit aufrecht erhalten, und zweitens darum, daß ihr beiderseitiges Verhältniß demgemäß bestimmt werde. Aber weder mit der Transscendenz, noch mit der Immanenz wird ein Wesensunterschied ausgedrückt; denn beides bezeichnet nur locale Verhältnisse. So ist Gott, weil er allgegenwärtig ist, sowohl über als in der Creatur. Wer sich daher an diese mathematische Bezeichnung allein hält, vermag den Pantheismus nicht zu überwinden, sondern er verfällt dem crassesten Pantheismus. Das Oben in der Transscendenz setzt ein Unten oder Innen nach der Immanenz voraus. Ist Gott oben, so die Creatur unten; Gott ist das höchste Sein (summum ens). Dieses ist aber für den Dualismus soviel, als daß die Welt nur quantitativ verschieden sei und somit der Halbpantheismus gelehrt werde. So richtet sich der Dualismus selbst und wird Pantheismus, während Alle, welche sowohl Gottes Transscendenz als Immanenz lehren, weil sie die Wesensverschiedenheit nicht daran knüpfen, ihm entgehen. Wenn es also absurd ist, einerseits Gottes Transscendenz zu behaupten und anderseits doch die Welt-Subordination zu negiren, weil damit Pantheismus gelehrt werde, so entsteht die weitere Absurdität durch die Annahme, daß die Welt Gott coordinirt sei; denn die Coordination hebt die Transscendenz Gottes auf, macht beide identisch und gleich beschränkt, und so entsteht der Materialismus und der ihm entsprechende Pantheismus.

Schon hieraus ersieht man, daß die vom Dualismus erhobenen Anklagen auf Pantheismus und Semipantheismus gegen Kirchen-

väter und die Antidualisten in der Absurdität des dualistischen Standpunktes, der wesenhaft pantheistisch ist, ihren Grund haben. Diese dualistische Absurdität ist z. B. Ursache, daß Dr. Baltzer vom h. Bonaventura sagt [1]): „Auch bei Bonaventura finden wir in seiner philosophischen Denkweise die Auffassung einer bloß quantitativen Verschiedenheit zwischen Gott und Geschöpf, wie dieses aus seinem Breviloquium hervorgeht. Daselbst nennt er Gott das primum principium, und sagt, daß Gott darum, weil er das primum sei, alles aus Nichts hervorgebracht habe, daß aber die geistige Substanz ihm näher als die körperliche sei. Dabei findet Bonaventura den Grund dieses Näherseins in der größern Aehnlichkeit des geistigen Geschöpfes mit Gott, also ebenfalls in einem quantitativen Verhältnisse der geschöpflichen Vollkommenheit zur göttlichen. Das vollkommnere Geschöpf steht Gott näher, und das minder vollkommene ist von ihm entfernter. Gott ist in dieser Stufenleiter das höchste und vollkommenste Wesen, also ganz nach der Ansicht der Emanationsschöpfung." Nach einer solchen Absurdität ist Niemand frei von Pantheismus, ja Gott selbst nicht, welcher sich in den h. Urkunden als den Höchsten oder Allerhöchsten bezeichnet.

Wir sagten, daß die dualistische Coordination zwischen Gott und Welt, Geist und Natur materialistisch und pantheistisch sei; denn coordinirt ist nur das, was sich räumlich begrenzt und ausschließt, also das Materiale, nicht aber das Wesensverschiedene, wovon das Geistige das Materiale und Aeußere durchdringt. So ist also der Gegensatz von Innen und Aussen, Centrum und Peripherie, allein geeignet, als allgemeine Kategorie für die Auffassung der Realwelt zu dienen, zumal sie mit den Bezeichnungen der h. Schrift vollkommen übereinstimmt, und es kann nicht auffallen, daß unser auf dem Standpunkte des materialen Pantheismus stehende Gegner darin Semipantheismus erblickt. Wir kennen nun die Quelle, woraus diese Anklagen fließen. Dr. Baltzer hat in den 14 Thesen bereits dieselbe Anklage erhoben, wir haben sie aber in der „Beleuchtung

---

1) Katholische Vierteljahresschrift für Wissenschaft und Kunst, herausg. von den Prof. der kath.-theol. Facultät zu Bonn, II. Jahrgang 1848 Cöln und Neuß bei Schwann, I. Heft S. 159.

der Thesenartikel" [1]) des Dr. Baltzer bereits mit den Worten zurückgewiesen: „Ferner behauptet Hr. Baltzer: „die von D. S. 217 und 218 ausgesprochene Ansicht: „Gott ist nicht außer der Welt, sondern er ist in ihr, aber nicht räumlich, sondern central," mag der Thesenverfasser für christlich halten, wir halten sie nicht dafür. Wer Gott für das centrale und die Creatur für das peripherische Leben erklärt, der bringt den Halbpantheismus zur Bibel schon mit u. s. w." Indem Baltzer diese Ansicht bestreitet, läugnet er die Allgegenwart Gottes. Die angeführte Stelle besagt nicht zunächst, daß Gott das centrale Leben ist, sondern sie spricht von dem Sein Gottes oder von der Gegenwart Gottes und der Welt. Indessen enthält die Behauptung, Gott sei das centrale Sein und Leben unter den Wesen, so wenig eine Aufhebung der relativen Selbstheit, und was hinzuzusetzen ist, die Annahme einer Wesensidentität der Creaturwelt und somit Semipantheismus, als mit der Lehre, die Sonne sei im Systeme der Weltkörper der Centralkörper, gesagt ist, die Planeten existiren gar nicht oder sind eine Emanation von der Sonne. Uebrigens ist der angeführte Satz im ganzen Zusammenhange so gestellt, daß seine Bedeutung, wie an sich, so auch im Contexte ganz klar auf die Weise der Allgegenwart Gottes sich bezieht. Zu dieser Darstellung aber bemerken wir: daß die ganze bisherige Theologie die Allgegenwart Gottes in der Welt so ausdrückte, Gott sei intra omnia, sed non inclusus, extra omnia, sed non exclusus, d. h. nicht peripherisch, in Nebenordnung wie z. B. eine Materie gegen die andere, sondern central und geistig, wie z. B. das Sonnenlicht die Luft central durchdringt. Da der Dualismus nur eine Coordination und folglich nur ein räumliches Nebeneinander principiell kennt, so kann er Gottes Allgegenwart nicht nur nicht verstehen, sondern er muß vielmehr die christliche und gewöhnliche Lehre für pantheistisch halten."

Der materiale Pantheismus unseres Dualisten läugnet also Gottes Allgegenwart; denn da nach ihm Gott und Creatur nebeneinander bestehen, so kann er von Gott nicht sagen, daß er in der Creatur sei. Unser Materialist beweist dieses noch mehr durch seine Polemik gegen Dr. Dieringer und Dr. Staudenmaier, welch letzterer

1) Abgedruckt in der Neuen Sion, Beilage zur Nr. 64 und in Nr. 65. 1853.

den christlichen Theismus und die irrigen Bezeichnungen von Transscendenz und Immanenz ganz richtig faßt, während Dr. Baltzer keine Ahnung davon hat und ihm daher sein Unverstand und seine Absurdität Grund wird, bei Jenen, die ein richtiges Verständniß haben, Semipantheismus zu sehen. Staudenmaier sagt z. B. S. 75 II. Serie: „Das Geheimniß des Offenbarungsbegriffs von der göttlichen Allgegenwart besteht darin, daß Gott zwar der Welt immanent, daß er aber auch eben so transscendent ist, d. h. daß Gott eben so über der Welt, wie in ihr ist." Zu dieser ganz adäquaten Definition der Allgegenwart bemerkt unser dualistischer Pantheist: „In seiner Ueberweltlichkeit ist er als unerschaffenes Wesen die unbedingte (absolute) und unbeschränkte, die allgemeine und unendliche göttliche Substanz; in seiner Inweltlichkeit aber ist er mittelst Schöpfung, die bedingte (relative) und beschränkte, die besondere und verendlichte göttliche Substanz. Also ist in Gott und Welt an sich dieselbe Substanz, in beiden Consubstanzialität." Einen solchen Unsinn kann ein langjähriger Dogmatiker in die Welt hineinschreiben! Also, weil Gott in der Creatur, in der Welt ist, darum ist die Creatur Gott; weil das Licht die Luft und das Wasser durchdringt, darum sind Luft und Wasser = Licht, Emanationen davon. Auf dieser wahnwitzigen Lehre, daß die Welt, weil Gott darin gegenwärtig, Gott selbst ist, beruht die Anklage auf Semipantheismus. Es muß also auch der Leib, weil in ihm der Geist wohnt, Geist sein; es muß die Menschheit Christi, weil der Logos darin ist, der Logos selbst sein; es muß der Gerechte, weil Gott in ihm wohnt, Gott selbst sein. Also muß der Dualismus Gottes Allgegenwart, die Incarnation und die Rechtfertigung läugnen, und zwar als materialer Pantheismus, oder wenn er dieses nicht will, muß er die Anklage auf Semipantheismus gegen sich, wie gegen das Christenthum richten.

Der Dualismus zerstört demnach die christliche, wie die vorchristliche Religion, und es ist eine Selbsttäuschung, der man sich hingibt, von einem solchen Absurdum, wie es Dr. Baltzer offen zu Tage förderte, etwas Anderes zu erwarten. Dieser materiale Pantheismus ist also die Ursache, warum der genannte Dualist sowohl unsere Auffassung der Geschichte, als auch die Lehre von Christus und Anderes anstreitet. Wir könnten, nachdem wir die Quelle kennen

gelernt, woraus die Anfeindungen unseres Gegners geflossen, von aller weiteren Widerlegung abstehen und zuwarten, ob er so viel über sich vermöge, entweder seinen Irrthum, den dualistischen Materialismus, zu verlassen oder von seinen, vom Widerspruche eingegebenen Anklagen abzustehen; wir können nur bedauern, daß eine unberechenbare Verwilderung und Entfremdung vom Christenthume durch solche öffentlich verbreitete Lehren hereinbricht. Doch wir kennen ein Mittel dagegen, es ist: das Verständniß des Dualismus den Dualisten, wie Nichtdualisten zu öffnen. Und gerade darum sehen wir uns verpflichtet, noch die einzelnen Punkte zu besprechen.

Unser Dualist hat, wie gezeigt, kein Verständniß in Betreff des Verhältnisses Gottes und der Welt. Daher sagt er auch (S. 103): daß der Dualismus eine formale Einheit von Geist und Leibseele (!), der Monismus eine Einheit der Substanz in geistiger und leiblicher Form annehme. Unser Dualist weiß nicht, daß er durch diese Darstellung gerade den gewollten Dualismus von Geist und Leib (statt lebendiger Leib steht Leibseele) aufhebe. Denn der formalen Einheit steht die Einheit der Substanz gegenüber; hier bedeutet Einheit Gleichheit dem Wesen nach, also muß auch dort Einheit den gleichen Sinn haben und bedeuten = Gleichheit der Form nach. Wenn aber die Formen gleich sind, so müssen auch die Substanzen, wozu sie gehören, gleich sein. Folglich sind Geist und Natur identisch. Aber auch hier macht sich der dualistische Widerspruch geltend, welcher die Form als etwas Selbstständiges behandelt.

Wie bei den Begriffen von Transscendenz und Immanenz begegnet unserem Dualisten das Unglück, daß er das Wesen und die Verhältnißbestimmung der Substanzen nicht zu unterscheiden versteht. Formale Einheit ist nach ihm das Verbundensein der Substanzformen; Einheit der Substanz ist nach ihm Gleichheit der Substanz bei formaler Verschiedenheit (er sagt höchst widersinnig: in geistiger und leiblicher Form) [1].

---

1) Ein solches Gedankenungeheuer ist auch Ursache, daß Dr. Baltzer den von Klee und Staudenmaier, auch vom heil. Augustin aufgestellten Satz: daß das Christenthum die höchste Philosophie sei, unchristlich nennt, weil der menschliche Geist (= Philosophie) keine Verendlichung Gottes und daher nicht mit dem Christenthume (= Gott) gleich sei. Staudenmaier setzt noch hinzu: als göttliche Lehre, so daß der Sinn nur dieser sein kann: das Christenthum

2. Die prinzipiale Beurtheilung führt unser Dualist, wie wir sahen, auf den Gegensatz von Gott und Welt, Geist und Natur, zurück, ohne ihn auch nur im Geringsten würdigen zu können oder richtig zu fassen. Die Transscendenz und Immanenz zumal soll den semipantheistischen, die Transscendenz allein den dualistischen, die Immanenz allein den pantheistischen Standpunkt charakterisiren. Ist aber Gott nur außer und über, nicht in der Welt, so ist die Welt, als von ihm unabhängig, ihm ebenbürtig, Gott gleich, was auch von dem Standpunkte der Immanenz gilt. Es kann daher hier nur von einem Pantheismus in der monistischen und dualistischen Form die Rede sein.

Der Pantheismus selbst kann wohl nicht durch Pantheismus, ein Extrem durch ein anderes, überwunden werden. Zudem rufen ja die Pantheisten, welche ihren Standpunkt für den richtigen halten, ihren Gegnern zu: Weiset uns die Unmöglichkeit des Pantheismus auf, und wir verlassen ihn. Aber diesen Stimmen gegenüber ist der Dualismus machtlos, und unser dogmatischer Dualist nimmt sich nicht einmal die Mühe, die Sache prinzipiell zu fassen, da er bei dem genannten Gegensatze von Gott und Welt stehen bleibt. Der Dualismus steht auf denselben verkehrten Prinzipien, woraus der Monismus hervorging, und es ist nur inconsequent, wenn diese Seite nicht offen hervorbricht; denn Dualismus und Monismus ergänzen sich gegenseitig. Etwas, was vom Geiste wesentlich verschieden ist, behauptet der Monist, kann ich nicht erkennen; die Natur ist der objective Begriff, der Geist die Selbsterfassung. Der Dualismus sagt: Der Geist ist wesentlich von der Natur verschieden und eine unauflösbare Einheit, die Natur dagegen hat sich aus einer Einheit zersplittert und ist daher vergänglich. Dieses reale Verhältniß zerstört er, indem er das Erkennen auf die Natur, welche er wie eine Monas behandelt, und auf den Geist überträgt. Die Natur hat ein Aussenerkennen, welches identisch ist mit Aussersichsein; der Geist ein Zurückerkennen, ein Selbsterfassen, identisch mit dem Insichsein. Aus diesen, sich selbst widersprechenden Prinzipien

---

enthält die höchste Philosophie = Wahrheit und Weisheit, die vom Geiste angeeignet werden kann. Von solchen großartigen Entdeckungen wimmeln die „Beiträge" des Dr. Baltzer.

folgt: 1) daß der Geist, der nur sich zu erfassen vermag, die Natur nicht erkennen kann, ohne mit ihr identisch zu werden; 2) daß das Erkennen und Leben und Sein zusammenfallen, weßhalb kein Erkennen ohne Einwirkung von dem Erkannten möglich ist; 3) daß das Zuerkennende auf die Natur beschränkt werden muß. — Nur weil Günther den Irrthum im Hegelschen Systeme, das die Natur den objectiven Begriff nennt, nicht erkannte, stimmte er mit ihm überein, indem er der Natur die Logik — was unglaublich sein möchte — überantwortete, obwohl die Natur sich nicht zum Geiste steigern durfte; daher auch der durch das ganze System hindurchgehende Widerspruch, welcher darin besteht, daß das Naturdenken auf der einen Seite im realen Sinne und auf der anderen im logischen Sinne genommen wird. Indem z. B. Günther das Naturdenken auf Gott überträgt, subsummirt er darunter das Substanzsetzen, weßhalb er die beständige Zeugung und Hauchung negiren muß, und das Erkennen der drei Personen nennt er ein formales, also hier ein geistiges, was abermal widersprechend ist, weil bei dem endlichen Geist die Selbsterfassung (Idee) nicht in der Unterscheidung von dem Anderen, sondern in der Beziehung der Aeußerung auf sich besteht.

Auf diese Grundwidersprüche wiederholt aufmerksam zu machen, halten wir für unsere Pflicht, theils weil nur so eine Verständigung erzielt werden kann, theils weil die Dualisten, ohne sich die Mühe zu nehmen, die Sache im Prinzipe zu erfassen, ihren Gegnern nicht bloß Mißverständniß, sondern Entstellung und Lügenhaftigkeit [1]) zur Last legen. Der Geist erkennt also nichts, ohne mit ihm identisch zu werden; dieß ist nothwendige Folge aus den dualistischen Prinzipien, und so stimmt der Dualismus mit dem Monismus überein. Die Dualisten werden selbst dieses Urtheil über sich fällen, wenn sie von der Möglichkeit des Erkennens aus ihre Lehre in Erwägung ziehen. Aber, sagt denn der Dualismus nicht, daß der Geist das, was er nicht auf sich beziehen könne, nach Aussen beziehe; ja, aber dieses ist eine Erschleichung. Kann denn etwas bezogen werden, wovon man nicht bereits weiß und was bereits gegeben ist, und gerade dieses

---

1) Letzteren Ausdruckes bedient sich der liebenswürdige Dr. S. Brunner in seiner Wiener-Kirchenzeitung, so daß er unbezweifelt den Titel eines Schmutz-Redacteurs verdient. Es ist gewiß sittliche Roheit, wenn die Dualisten selbst die persönlichen, Gott allein bekannten Motive ihrer Gegner verdächtigen.

ist bei dem Geiste unmöglich, weil sein Wesen nur in der Beziehung der Erscheinung auf sich besteht. Man sieht hier abermal, daß Reales und Ideales identificirt wird.

Ein Hauptpunkt, der wegen der Abfolgerungen in Betracht kommt, ist die Verbindung von Geist und Natur im Menschen. Dem Dualismus fehlen hier die Kategorien; denn er kennt nur die Beziehung der Erscheinung auf die Substanz zurück und in widersprechender Weise auf Anderes. Die Substanz ist ihm das Sein, die Erscheinung oder das Wissen die Form; er begreift sonach den Geist als Monas, die Natur als das Gegentheil, aber ein Verständniß über ihren Zusammenhang hat er nicht. Daher sagt Günther Vorsch. I. S. 238: „In diesem Selbstbewußtsein sind ferner Denken und Sein inseparabel in der Weise: daß das Denken, einmal eingetreten, nicht zu trennen ist vom Seyn als Seyenden" &c. Hier wird das Verhältniß von Denken und Sein (Gedachtem) mit dem realen von Erscheinung und Substanz identificirt, und so das Erkennen ganz verkehrt gefaßt, der Erkenntnißprozeß mit dem psychologisch-realen vermengt. Daher sagt Günther weiter: „Diese Inseparabilität ist zugleich die renomirte Identität vom Denken und Sein (Formalen und Realen)." Man beachte hier wohl: daß das Denken das Formale genannt wird; wenn daher von einer formalen Verbindung die Rede ist, bedeutet es und kann es nur bedeuten: 1) daß ein Ding das Andere erkennt, 2) daß, weil das Psychologische damit vermengt wird, die Dinge nur durch Wechselwirkung der Erscheinungen, ohne Verbindung der Substanzen, zusammenhängen.

Aber auch eine formale Verbindung zweier Substanzen ist gegen das dualistische Prinzip, wornach der Geist nur eine Beziehung des Erkennens und der Aeußerung auf sich besitzt. Daher muß aus dem Dualismus der Monismus entstehen, indem die Beziehung nach Aussen der Erscheinung nach mit dem, worauf es bezogen wird, zusammenfällt und identisch wird. Günther führt auf kein anderes Resultat, wenn er fortfährt: „Diese Identität kommt also so oft vor, als es verschiedene Realprinzipe gibt. — Es gibt demnach eine Identität unter dem Exponenten der Idee (d. h. Geist) und eine unter dem des Begriffes (was jedoch unmöglich ist, weil die Natur nach Günther nur in den Erscheinungen ohne Einheit besteht); aber keine

Identität von Idee und Begriff, oder von beiden Prinzipien (als eine von Geist und Natur). Aber an die Stelle dieser Identität tritt der Mensch, als Vereinwesen (Synthese) von Geist und Natur, welche letztere als psychische Subjectivität in höchster Individualisirung, mit einem Geiste eine Verbindung eingegangen ist, die nur als formale Einheit beider Lebensprinzipe gedacht werden kann, so lang diese in qualitativer Verschiedenheit gedacht werden müssen." Wir wollen hier nicht darauf achten, daß Günther selbst sagt, an die Stelle der Identität von Idee und Begriff (Geist und Natur) trete der Mensch, da diese Identität unmöglich sein soll, sondern nur auf die Worte „formale Einheit beider Lebensprinzipe" sehen. Die formale Einheit hat von der Verbindung der Formen ihren Namen und steht der realen Verbindung, welche sich auf die Substanzen bezieht, entgegen. Somit läugnet die formale Einheit eine Verbindung der Substanzen und kennt nur eine durch äußere Wechselwirkung, wie bei dem Erkenntnißprozesse. Eine Verbindung der Substanzen kann nur im Verhältnisse von Innen und Aussen erfolgen; aber eine solche centrale Verbindung abhorrirt der Dualismus naturnothwendig, weil er nur eine äußere und Seitenverbindung kennt, und weil er hier, wie in dem Verhältnisse Gottes zur Welt, Gleichwesentlichkeit erblickt, gleich als wäre diese Einheit nur aus Einem Wesen gebildet, und die verhältnißmäßig innere Substanz in dieser Synthese ohne eigene Peripherie, wie die verhältnißmäßig äußere Substanz ohne eigenes Centrum [1]).

3. Die dualistischen Prinzipien finden sich vorzüglich in der Christologie wieder und erzeugen hier dieselben Widersprüche und Irrlehren, wie in der Lehre von Gott und der Creatur und in der Lehre vom Menschen. Die Kirchenlehre behauptet zwei vollkommene Naturen und Eine Person. Unter letzterer versteht man nicht das Wirken und Beruhen bei dem Wirken auf dem eigenen Grunde, sondern das Unabhängigsein von einem Höheren, welches die eigene Natur durchdringt und die Thätigkeit beherrscht. So ist das Thier allein auf sich gestellt, während der menschliche Leib, weil vom Geiste

---

1) Das Weitere findet sich in unserem Werke über die Günthersche Philosophie, an mehren Stellen; ferner hinsichtlich der Trennung von Form und Substanz vgl. „christliche Trinitätslehre," S. 149 ff.

durchdrungen und beherrscht, nicht auf sich gestellt ist; daher ist die menschliche Natur in Christus, obwohl an sich vollkommen, doch vom Logos abhängig und personirt und daher in diesem Sinne keine Person, obschon der menschliche Geist in Christus einen vollkommenen Willen hat.

Der Dualismus versteht, wie §. 314 bewiesen wurde, die Kirchenlehre nicht, hat selbst nicht einen Schein von der unio hypostatica, wird aber sowohl gegen die Lehre der Kirche, als der Schule ungerecht. Ueber das Verhältniß der zwei Naturen, wie sie Eine Person bilden, versteht er nichts Anderes anzugeben, als dieses, daß in der Form, dem Bewußtsein, die Möglichkeit der Vereinigung, wie bei dem Menschen liegt. So ist ihm hypostatische Einheit = formale Einheit und diese = Einigung der Bewußtseinsformen. Von einer Vereinigung der Naturen ist hier eben so wenig, als bei dem Menschen, die Rede. Aus Günther haben wir a. a. O. Beweise niedergelegt. Pabst sagt, der M. u. s. G. §. 23: „Das Wort der Lösung – liegt in der Erkenntniß, a) daß alles Leben nichts Anderes ist, als Streben nach Selbstbewußtsein (!); — b) in der Erkenntniß: daß die in Sich selbst verschiedene Wesen, eben wegen der Einheit (dieses heißt hier: Gleichheit) ihrer Lebensform (mehr oder weniger durchgeführtes Selbstbewußtsein) zu einer Einheit des Lebens (d. h. Synthese der Lebensformen, nicht Naturen), — zu einem Organismus verbunden sein können. — Da das Leben nichts Anderes ist als Selbstbewußtsein, so heißt jener große Lebensaccord, — in Christus, wie sonst, — Einheit des Selbstbewußtseins, und ist in der That nichts Anderes, als das, sich in wesentlicher Verschiedenheit als Eines erkennende Leben selbst."

Von einem langjährigen Dogmatiker dürfte man sich wundern, wenn er das nicht weiß, was jeder Kandidat der Theologie am Ende seines Studiums wissen muß, hätten wir nicht Belege bereits gesehen, daß er gerade in den Punkten, worin er sich zum Richter über Andere aufwirft, nichts versteht. Er sagt nämlich, II. Serie S. 156: „Das Wort Persönlichkeit hat nach dem gegenwärtigen Sprachgebrauch einen doppelten Sinn, einen realen und formalen. Im ersteren Sinne denkt man darunter die Substanz oder das reale Wesen, das Prinzip, welches persönlich ist, sei es actuell oder auch nur erst potentiell, wie z. B. der im Mutterschooße mit dem Embrio in

formaler Einheit stehende Geist [1]). Wenn man von ihm sagt: er sei eine Persönlichkeit, eine Hypostase, so versteht man darunter eine potentielle Person [2]). Dagegen ist jeder zum Selbstbewußtsein und zur Freiheit des Willens gelangte Mensch eine actuelle Person, und zwar kann diese nun ebenfalls in ihrem realen Wesen als Person oder Hypostase bezeichnet werden. In dem formalen Sinne aber denkt man unter Persönlichkeit eben nur die in dem persönlichen Realprinzip vorhandene persönliche Form, insbesondere die selbstbewußte und freie Willensbethätigung. Mag man nun das Wort in dem einen oder andern Sinne verstehen, so verbietet in jedem Falle das katholische Dogma: die Persönlichkeit des menschlichen Geistes der Persönlichkeit des göttlichen Logos in der unio hypostatica aufzuopfern, weil man im ersteren Falle dem Eutychianismus, im andern dem Monotheletismus verfallen würde." Wir wollen nicht nachweisen, daß es unrichtig sei, den gegenwärtigen Sprachgebrauch von Persönlichkeit auf das reale Wesen, mag es potenziell oder actuell selbstbewußt sein, und auf die persönliche Form allein zu beziehen; nur darauf glauben wir hinweisen zu dürfen, daß dieser Sprachgebrauch uns nicht die unio hypostatica aufschließt, und daß somit unser langjähriger Dogmatiker bis zur Stunde noch keine Ahnung von Erkenntniß in einem der wichtigsten Punkte der Dogmatik besitzt, obwohl er Andere darüber zu belehren die Pflicht hat, und über Andere, welche die kirchliche Lehre festhalten, zu Gericht sitzen will.

Daher kommt es denn auch, daß Dr. Baltzer die communicatio idiomatum ganz verkehrt und unkirchlich faßt. Er sagt nämlich S. 210 u. 211: „Die formale Synthese des Gottsohns und Menschensohns trat ursprünglich durch die unio naturalis und hypostatica in der heil. Jungfrau schon ein, aber nicht auch die communicatio idiomatum. — Um jedoch zu meinem Gegenstande zurückzukehren, so unterscheiden Sie in dem Gottmenschen, d. h. in dem Einen Christus für den Menschen Jesus diejenige Zeit, in welcher

---

1) Also hat auch der Embrio bereits ein Bewußtsein = Form, womit der Geist, (der gleichfalls schon eine Form haben muß,) in formaler Einheit verknüpft ist.

2) Dieses widerspricht dem Vorhergehenden, weil die formale Einheit das Bewußtsein voraussetzt, also mehr als eine potentielle Person vorhanden sein muß.

er bloß noch eine potentielle Hypostase war, von derjenigen, in welcher er zu einer actuellen wurde. In dem Augenblicke aber, wo er dieses wurde, fand er sich, wie schon gesagt, nicht, wie jeder andere Mensch, für sich allein, sondern in der synthetischen formalen Einheit mit dem Logos. Diese Einheit, diese unio naturalis et hypostatica ist die Grundlage für die später eintretende communicatio idiomatum.“ Hiernach ist die communicatio idiomatum die Durchdringung der Bewußtseinsformen der zwei Naturen, nicht aber das Verhältniß, wornach die Eigenschaften der einen Natur von der andern prädicirt werden, gerade zufolge der unio hypostatica. Diese Auffassung ist aber unkirchlich, ächt nestorianisch; denn der Satz: Auctorem vitae interfecistis, Gott ist gestorben, heißt nur: Der Logos wußte davon, daß die Menschheit starb. Unser Nestorianer nennt die erstere, die kirchliche Auffassung eutychianisch und gibt sich gar keine Mühe, die Anschuldigung des Dr. Clemens, daß die communicatio idiomatum in der Hypostase geläugnet werde, zurückzuweisen, obwohl er es vorhat, weil er diese Anschuldigung nicht einmal versteht und durch seine vermeintliche Widerlegung gerade bestätigt.

Zwar bemerkt Dr. Baltzer (S. 101), daß er die Günthersche Philosophie mit dem Dogma verglichen und sich von der Uebereinstimmung überzeugt habe; aber wir fragen, wie kann Jemand, der das Dogma nicht kennt, wie wir gesehen haben, dasselbe mit einer Speculation vergleichen? Gerade der Dualismus ist das Hinderniß, daß er die christliche und kirchliche Lehre nicht versteht.

## III.

Da wir die wichtigsten Punkte und ihren Zusammenhang kennen, so wenden wir uns zur Widerlegung der von Dr. Baltzer erhobenen Anschuldigungen im Einzelnen, obwohl sie durch das Vorhergehende bereits ihre Erledigung gefunden.

Diese Einreden lassen sich gleichfalls in drei Klassen eintheilen: 1) in historiologische, 2) in anthropologische, und 3) in christologische; und es werden überall die Einreden selbst dazu dienen, um uns von dem materialistischen und unchristlichen Standpunkte unseres Gegners zu überzeugen, der überdieß um Beweise und richtige Auffassung des Beurtheilten sich nicht im mindesten kümmert.

a. Den ersten Anklagepunkt, welcher sich auf die Geschichte

bezieht, soferne sie vom Logos geleitet wird, spricht unser Dualist S. 84 also aus: „Es ist bis jetzt in der katholischen Dogmatik unerhört, daß man die Grundlegung der Erlösung in der Weltschöpfung voraussetzt, und in dieser (d. h. der Weltschöpfung) auch schon die Incarnation grundgelegt sein läßt, wie dieses von Dr. Dieringer und von Dr. Oischinger in einer Weise geschieht, die ich mit dem katholischen Erlösungsdogma nicht bloß unvereinbar finde, sondern auch für häretisch erklären muß.“

Unser Dualist weiß nicht einmal seine Anklage richtig zu formuliren. „Die Grundlegung der Erlösung soll in der Weltschöpfung vorausgesetzt sein,“ dieser Satz kann bedeuten: Was erlöst werden soll, muß bereits geschaffen sein, entweder weil die Erlösung zwar hypothetisch, im Falle der Sünde nämlich, aber immerhin nach der Schöpfung eintritt, oder weil die Weltschöpfuug selbst zur Sünde und so zur nothwendig werdenden Erlösung ohne Rücksicht auf die menschliche Freiheit führt. Dieses sagt keiner von den Angegriffenen. Es kann sich aber der Satz auch auf die Person, die erlöst und schafft, beziehen, und so entsteht der Sinn: Die schöpferische Thätigkeit eignet der Person, welche sowohl die Weltgeschichte leitet, als auch in Folge der Sünde die freien Geschöpfe erlöst. Die Erhaltung der Weltwesen ist die Bedingung für die Erlösung; die Thätigkeit derselben Person, welche in Bezug auf das Sein erhaltend und dem Endziele zuführend ist, ist in Bezug auf das ethische Gebiet von der Sünde befreiend. Dr. Dieringer nimmt, wie ich sehe, das Erlösen im doppelten Sinne, nämlich in dem von Erhalten und zur Vollendung führen, so wie in dem von Befreien von der Sünde, und er entgeht so allen Einreden, während auf den Ankläger die Identificirung der erhaltenden und von der Sünde befreienden Thätigkeit zurückfällt.

Angriffe gegen die angeführte Lehre, wornach eine doppelte Thätigkeit des Logos unterschieden wird, können nur von dem Unverstande, welcher diese doppelte Thätigkeit nicht zu unterscheiden weiß, dictirt sein, nämlich von dem Dualismus. Er lehrt nämlich, daß Adam nach der Sünde sein Leben verwirkt und dem sogleichen Tode anheimgefallen wäre, wenn an die Stelle des gewichenen Geistes nicht die Stimme der Erlösung, das Gewissen, eine reagirende Thätigkeit von Seite Gottes, getreten wäre und den Menschen im Sein

erhalten hätte. Hier werden offenbar beide Thätigkeiten confundirt; denn die strafende Stimme kann wohl nicht erlösend wirken. Aber nicht genug ist dieser Widerspruch, sondern es wird die Erlösung von der Verbindung mit der Natur und der leiblichen Zeugung abhängig gemacht, und gelehrt, der an sich unlösbare Geist werde durch die Naturvererbung erlöst. So ist die ganze Erlösung aufgelöst; die Ehe ist die Grunderlösung, oder eine Erlösung durch Christus auch selbst darum unmöglich, weil wir nicht leiblich von Christus abstammen. So wiederholt sich hier abermals der materialistische Pantheismus des Dualismus.

Was behauptet nun unser materiale Pantheist uns gegenüber? S. 91 sagt er: „Die früher erklärten (!) Begriffe von Transscendenz und Immanenz, worin der Gegensatz (!) von Unendlichem und Endlichem, von Gott und Geschöpf gegeben ist (!), heißen bei Dr. Dischinger: Centrum und Peripherie." Aus dem Vorhergehenden widerlegt sich diese Behauptung von selbst. Wir bemerken nur, daß die heil. Schrift Haupt und Leib in demselben Sinne gebraucht, ohne daß Jemand bis jetzt behauptet hätte, Gott oder Christus als Haupt setze sein Wesen nach Aussen und sei so mit dem Leibe identisch. Dieses muß aber der Dualismus behaupten. Weiter sagt Dr. Baltzer: „Die beiden Factoren stehen bei ihm in Wechselwirkung und indem sie aus ihrem Gegensatze zur größtmöglichen Ineinsbildung streben, entsteht die Geschichte und in ihr das wesenhafte Eingehen Gottes in das Geschöpf, welches endlich zur Menschwerdung Gottes oder zur vollendeten (! — ist Entstellung) Incarnation hinführt. So sagt Dr. Dischinger in seiner Schrift: „die Günthersche Philosophie," §. 1. S. 3. „Die Geschichte ist nichts Anderes, denn eine Ineinsbildung eines endlichen und unendlichen" (peripherischen und centralen) „Factors zu einer größtmöglichen Einheit." Und S. 4. „In der Geschichte sehen wir daher zwei Factoren wirksam, den höhern" (centralen) „oder Gott und den niedern" (peripherischen) „oder die freie Creatur. Das Resultat beider ist die Ineinsbildung." Was jetzt folgt, ist eigene Erfindung und Combination des Dr. Baltzer. „Diese — sagt er — wird zuerst erreicht im Menschen Adam, wo die Geschichte mit dem Umgange mit Gott beginnt." S. 5. Dieses Beginnen (NB.) der Geschichte ist äußerlich durch Gott bestimmt, also central, wird aber (wer? — dieses Beginnen —) in fortgesetzter

Steigerung der Ineinsbildung in der Menschengeschichte durch das Hineinbilden Gottes in das Menschengeschlecht zuletzt ganz innerlich und endet (!) mit der vollendeten Menschwerdung Gottes in Christus als dem novissimus homo, welcher der vollkommene ist. Die in Adam in centraler Bestimmtheit beginnende Menschengeschichte erreicht demnach in Christus, der als Gottmensch das Geschöpf in das Centrum (!) oder in Gott zurückgeführt hat, ihren Höhepunkt. „Im Centrum beginnt die Entwicklung und dort redet sie." S. 5. Außer der unbeholfenen Darstellung macht Baltzer noch glauben, als ob mit der Incarnation die Geschichte enden würde, was seine eigene Erfindung ist. Nach S. 5. behaupten wir: a. im Beginne der Geschichte den Umgang Gottes mit Adam; b. in der Mitte die Incarnation, und c. am Schlusse die Sichtbarwerdung des Prinzipes, welches die Geschichte geleitet. Sodann ist der Ausdruck „vollendete Menschwerdung Gottes" eine Erfindung des Herrn Baltzer; denn wir kennen nur eine Vorbereitung zur Menschwerdung, unterscheiden das Wirken des Logos vor der Incarnation genau von der oder einer beginnenden Incarnation.

Welches Resultat zieht nun der Dualist? Er sagt: „Diese Zurückführung ist aber die Erhebung und Erlösung (!) des ersten in peripherischem Gegensatze zu Gott gestandenen Adam und seines Geschlechtes aus ursprünglicher Unvollkommenheit zur größtmöglichen Vollkommenheit, welche einerlei ist mit der größtmöglichen Ineinsbildung des menschlichen und endlichen, des göttlichen und geschöpflichen Wesens. Bei dieser Erlösungslehre (!), welche mit der Dieringer'schen vollkommen zusammenstimmt, bedarf es wiederum gar nicht des adamitischen Sündenfalles im Sinne des kath. Dogmas, um den Eintritt des Erlösers Christus in das gefallene Geschlecht sich zu erklären. Dieser Eintritt ist weiter nichts als ein historischer Vervollkommnungsproceß in der sich steigernden Ineinsbildung." Hier verräth sich wieder auffallend die Unwissenheit und Voreiligkeit unseres Anklägers. Wir sprechen von der Geschichte, von der Einwirkung und Leitung derselben, von der damit gegebenen Incarnation, ohne eine Erlösungstheorie aufzustellen. Wenn hier die Incarnation angenommen wird, so stehen wir auf der Seite jener Theologen, welche eine solche auch ohne Sündenfall eintreten und die Incarnation in Folge des Sündenfalles, zum Zwecke der Er-

lösung, nur modificirt werden lassen. Er kann uns also nur anklagen, weil er die Thätigkeit des Logos, wodurch er die Wesen erhält und die Weltgeschichte leitet, mit der von der Sünde befreienden, die Incarnation schlechthin mit der Erlösung identificirt und daher die welterhaltende und weltleitende in Abrede stellt.

Gerade wegen dieser Identification von Incarnation und Erlösung legt er uns den von ihm eingegebenen Widerspruch einer beginnenden Incarnation im Gegensatze zur vollendeten unter. Wir sprachen aber nur davon, daß die Erlösung schon bei dem ersten Menschen nach dem Falle beginnen konnte und daß die Erlösung, nicht die Incarnation, mit der Incarnation sich vollendete. Daher sagt unser, an Begriffsverwirrung leidender Dualist weiter: „Denn von Oben herab" (aus dem göttlichen Centrum) „im allmähligen Fortschritte kam Christus, und von Unten herauf" (aus der geschöpflichen Peripherie) erhob sich ihm entgegen das Geschlecht." S. 374. Und damit kein Zweifel bleibe, wie Dr. O. dieses verstanden wissen wollte, so setzt er hinzu: „Dieses Oben und Unten" (der Gegensatz zwischen dem Centrum und der Peripherie, dem göttlich Vollkommenen und geschöpflich Unvollkommenen) war beständig im Geschlechte und in der Geschichte gegeben, und darum konnte mit Adam die Erlösung beginnen." Welch' eine Erlösungstheorie! Sowohl der Sündenfall Adams, als auch der Versöhnungstod Christi, — sie verlieren beide ihre tiefe christliche und katholische Bedeutung. Von einem rückwirkenden Erlösungsverhältnisse des in Aussicht gestandenen Verdienstes Jesu Christi auf das ganze in Adam unter die Schuld gefallene Menschengeschlecht, wie das katholische Dogma es für die alttestamentliche Periode in der *gratia praeveniens* anzunehmen fordert, kann hier nicht mehr die Rede sein. Eine Vorhölle alttestamentlicher Gerechten, die unter der noch ungesöhnten Adamsschuld vor dem verschlossenen Kirchenthore (!) sich befinden, und auf den Erlöser hoffen, der die Schuld sühnen und das Kirchenthor (!) wieder öffnen soll, kann hier im christlichen Sinn gar nicht gedacht werden."

So viele Behauptungen, so viele Unwahrheiten. Der Satz, von dem Alles abhängt: daß die Erlösung mit Adam beginnen konnte, weil das Oben und Unten immer vorhanden war, hat den Sinn: „Da der Logos den ersten Menschen vor dem Falle mit

seiner Einwirkung nahe war, so konnte er nach dem Falle ihm auch eine Gnade verleihen, wodurch er von dem Falle sich wieder erholen und so seine Erlösung beginnen konnte. Es ist, was wohl zu beachten ist, die Rede von einem Können, nicht Müssen, wodurch der Sündenfall vorausgesetzt wird, und von dem Beginne, nicht von der Vollendung der Erlösung. Dieser Satz wurde gegen die materialistische Erlösungstheorie des Dualismus ausgesprochen; denn nach ihm ist die Erlösung nur durch die Natur, durch eine absolut nothwendige Naturvererbung möglich. Der menschliche Geist, obwohl an sich unerlösbar, wie der reine Geist, kann nur durch den Leib, durch Naturvererbung, was ebenfalls nur durch Fortpflanzung möglich ist, also nur durch ein Gleichwesentlichwerden mit der Natur erlöst werden. Also — dies ist nur eine Folgerung — konnte der gefallene Adam nicht durch eine Gnade des Logos vom Falle sich wieder erheben, also war es nicht möglich, daß es Gerechte vor Christus gab. Und nach Christus kann es keine geben, weil wir nicht leiblich von Christus abstammen. Dieser Materialismus wird bei Günther sonnenklar gelehrt, und daher auch behauptet, daß der Mensch nicht auf die Seligkeit seines Leibes, wohl aber auf jene des Geistes verzichten könne. So ergibt sich die 14. Thesis: daß selbst die Verdammten verklärte Leiber erhalten. Dr. Balzer, welcher dagegen Einsprache erhoben, aber, um sich selbst nicht zu widerlegen, die citirte Stelle B. II. 443 nicht vollständig anführte, kann sich nachgehends von seiner Uebereilung überzeugen, wie wir in der Beleuchtung der Thesenartikel nachgewiesen, und dieselbe wieder gutmachen, was auch von den anderen Artikeln gilt.

Zuerst behauptet nun Dr. Balzer, daß in dem angeführten Falle von einer Rückwirkung des Verdienstes Christi gar nicht die Rede sein könne. Hier zeigt sich wieder der Scharfsinn unseres Dogmatikers; denn die Rückwirkung hat nur den Sinn, daß Jene, welche mit der anfänglich erlösenden Gnade mitwirkten, auch die volle Erlösungsgnade erhielten, weil die Ungerechten vor Christus doch nicht die Verdienste Christi zur Erlösung empfangen konnten. Dieses ist vollkommen kirchliche Lehre. Weil Dr. Balzer dieses bestreitet, so muß er lehren, daß das ganze Menschengeschlecht unter dem rückwirkenden Einflusse des Erlösungsverdienstes Christi, wie die alttestamentlichen Gerechten, gestanden, was unwahr ist. Eine

Vorhölle im Sinne der Schrift ist nur nach unseren, mit der Kirchenlehre übereinstimmenden Sätzen denkbar, weil nach dem Dualismus vor Christus kein Gerechter denkbar ist. Zwar spricht der Ankläger auch von einer gratia praeveniens, aber wir fragen: Von wem geht diese aus? Vom Logos vor der Incarnation kann sie nicht ausgehen, weil er dieses bestreitet; vom incarnirten Logos auch nicht, weil er noch nicht menschgeworden. Endlich beachte man wohl, wie unser Dogmatiker selbst die technischen Schulausdrücke und die Schriftlehre nicht kennt; denn er spricht von der gratia praeveniens in einem Zusammenhange, in dem dieser Ausdruck nicht gebraucht wird, und sodann von dem verschlossenen Kirchenthore; denn die Kirche war noch gar nicht vorhanden, also konnte sie nicht verschlossen sein.

b. Die Anklagen der zweiten Art betreffen mehr den Menschen im Verhältnisse zur Incarnation und an sich. Denn unser Gegner fährt fort: „Uebrigens hat H. Dr. O. diese häretische (!?!) Verständigung des Erlösungsdogmas (!) auch in der Schrift: „die christliche Ehe 1852," zur Entwicklung gebracht. Dort faßt er den Menschen auf als „Mikrokosmos der gesammten Welt" (S. 154) und zwar als „die Inneneinheit von Geist und Natur." Darunter versteht er aber eine Wesenseinheit, in Widerspruch mit dem christlichen und katholischen Dogma von der Wesenszweiheit des Menschen als eines Vereinswesens von Geist und Naturseele. (S. die I. B. Ser. und Duplik.). In dieser Wesenseinheit oder Inneneinheit steht der erste Mensch Adam „an der Spitze der Schöpfung zunächst Gott untergestellt," so jedoch, daß „zwischen ihm und Gott eine Verbindung entsteht nach der Art, wie Geist und Natur im Menschen (zu einer Inneneinheit) verknüpft sind," daß folglich Gott und Mensch zu einer Inneneinheit oder Wesenseinheit (!) gelangen, in welcher dann in allmählicher Steigerung nichts anderes enthalten ist, als die Menschwerdung Gottes. Hören wir Dr. O. selbst, wie er a. a. O. S. 115 in folgender Weise, mit Beziehung auf das Wechselverhältniß zwischen Gott und dem Menschen, sich ausdrückt: „Dieses Einwirken und Nachwirken muß zur Menschwerdung Gottes führen, und hier erscheint die Spitze der Ineinsbildung, das Centrum der höchsten und vollkommensten Vereinigung —— näher gehört die Incarnation zur ursprünglichen Bestimmung des Menschen, oder die Schöpfung läßt sich ohne diese (zur Incarnation führende)

Ineinsbildung nicht denken." Wer möchte in dieser Lehre das katholische Dogma wiederfinden! Denn wenn die Incarnation auf einem in der Weltschöpfung grundgelegten nothwendigen Processe der D. Ineinsbildung beruht, so müssen auch die Sünde und Erlösung als nothwendige Momente dieses Prozesses gedacht werden."

Die hier erhobenen Anklagen sind drei. Wir beginnen mit der Widerlegung von Unten. Die letzte Anschuldigung lautet: Wenn die Incarnation im Wesen der Geschichte liegt, so auch Sünde und Erlösung. Ob hier Unwissenheit oder freches Behaupten sich überbieten, wissen wir nicht; denn — wie schon erwiesen — braucht man nur ein Handbuch der Dogmengeschichte aufzuschlagen, um sich hinsichtlich der Frage zu unterrichten, ob die Incarnation auch ohne Sünde statt gefunden hätte. Unser Dogmatiker möge daher sich zuerst darin unterrichten, bis dahin muß er sich das Prädikat eines ignoranten Theologen gefallen lassen.

Die zweite Anklage lautet auf die Identificirung von Geist und Natur. Dieses liegt weder in dem Ausdrucke Inneneinheit, womit die Verbindung von Geist und Leib bezeichnet wird, noch wird diese Lehre sonst behauptet. Sie ist nur Erfindung unseres Dogmatikers, der nach seinem materialen Pantheismus das, was in einem Andern ist, damit für identisch erklärt. Auch am angeführten Orte wird die Wesensverschiedenheit gegen die monistische und dualistische Speculation behauptet und wir müssen daher unseren Ankläger im Angesichte dieser Thatsachen für einen Verleumder erklären. §. 34 und 35 S. 153 ff. heißt es nämlich: „Im Menschen heben sich Natur und Geist nicht auf, oder es wird in ihm die Natur zum Geiste und der Geist zur Natur. — Wenn es wahr ist, daß die Natur im Menschen erhoben wird, so ist es doch eben so unwahr, daß die Natur im Menschen Persönlicheit gewinnt. So sagt Pabst (Adam und Ch. S. 36): „Was die Natur nicht in und durch sich selbst erreichen konnte: wahrhaftes Selbstbewußtsein und Persönlichkeit, das gewinnt sie in der lebendigen Einigung mit dem selbstbewußten und persönlichen Geiste; indem sie die seinige wird, wird seine Freiheit die ihrige, und das träumerische Mondenlicht ihres Erscheinungswissens ist im vollen Sonnen- und Tageslicht des Selbstbewußtseins des Geistes aufgehoben und erfüllt; im Menschen vermählet sich die Idee dem Begriffe, und sein Gedanke

ist **somit ein organisches Doppelgebilde.** — Der Gedanke des Geistes, eingehend in die Einbildung der Natur, erhebt und vergeistigt letztere zum schöpferischen Kunstvermögen (Phantasie), das dem Menschen, als der organischen Einheit des denkenden Geistes und der bildenden Natur, ganz eigenthümlich ist.“ Nach dieser Theorie durchdringen sich Geist und Natur nicht in der Richtung von Innen und Aussen, sondern die Natur nimmt gleichsam den rechten Platz neben dem Geiste ein; denn der Begriff tritt neben die Idee, wie die Phantasie neben die Intelligenz. So ist es eigentlich die Natur, welche im Menschen Begriffe bildet, und da dieses die logische Funktion ist, so ist es die Natur, welche eigentlich denkt, und mittelst der Phantasie schafft; der Geist ist nur mehr ein halber.“

„Indem der Mensch am Ende der Schöpfung hervortritt, so ist er der Schlußstein und der Mittelpunkt, sowie der Mikrokosmos der gesammten Welt. In ihm vereinigt sich der Gegensatz von Oben und Unten in den Gegensatz von Innen und Aussen. Die zwei Wesenheiten, aus denen er besteht, haben keine Collateralverbindung; Geist und Natur sind nicht wie Idee und Begriff neben einander gestellt, so daß sie sich gegenseitig ergänzen; nicht eine blos organische Verbindung im strengsten Sinne besteht zwischen beiden Wesenheiten, indem diese in einer gleichheitlichen und ergänzenden Verbundenheit der Glieder besteht, wie Muskel und Faser, Festes und Flüssiges; sondern sie ist eine lebendige und organische Verbindung, aber mehr als diese, indem der Geist dem Leibe innewohnt, durch das Auge sieht u. s. w. (nach Baltzer mit dem Leibe, mit dem Auge identisch ist). Daher ist diese Verbindung eine centrale, weil der Geist als die höhere Wesenheit sich der Natur innigst eingibt. Sonach entsteht aus zwei Wesenheiten nicht eine dritte, wodurch beide ihre Eigenthümlichkeit verlieren, oder eine solche, wodurch beide, wie nach der dualistischen Ansicht, selbstständig nebeneinander stehende Theilganze werden, indem beide sich gegenseitig so abschwächen, daß der Geist zur Natur herabsteigt und die Natur persönlich wird, und so sich neben einander ruhig vertragen. Der Monadismus, welcher unendlich viele Einfachheiten anerkennt, und der Dualismus, welcher zwei Substanzen annimmt, übersehen die nothwendige Einheit. Die Zweisubstanzlehre nimmt die Relation beider nicht ursprünglich in den Begriff auf, sondern hebt ihre natürliche Verschiedenheit, die

dem Worte nach anerkannt wird, durch eine beiden gemeinschaftliche Einheit in der ergänzenden Seitenverbindung auf. Durch diese Centralverbindung unterscheidet sich der Mensch sowohl vom Geiste, als von der Natur; nicht eine Aussen- oder Seiteneinheit, sondern eine Inneneinheit von Geist und Natur ist der Mensch."

Die dritte Anklage besteht darin, daß die Gottheit und Menschheit in Christus identificirt werden. Bewiesen wird sie durch nichts, nicht durch den Ausdruck einer centralen Verbindung, und somit gilt von ihr, was von der zweiten.

Ferner nennt Dr. Baltzer den Generationismus eine Häresie. Der heil. Augustin hatte ihn nicht verworfen, und wenn der heil. Thomas ihn verwirft und häretisch nennt, so geschieht es darum, weil er in der Zeugung eine Theilung und Zerstörung des Wesens erblickt. Da aber dieser Grund offenbar irrig ist, weil auch die in Gott statt findende Zeugung keine durch Theilung ist, so fällt auch seine Verwerfung hinweg. Die Kirche hat darüber nichts entschieden, und daher ist es eine Anmaßung von Seite des Dr. Baltzer, den Generationismus häretisch zu nennen; er hält sich selbst für die Kirche. Was aber die Lehre des Dualismus anlangt, so ist ihm das Naturdenken = Zeugen eine Auflösung der Natureinheit in Bruchstücke. Dieses ist completer Unsinn. Ueberhaupt weiß der Creationismus den Uebergang der Erbsünde nicht zu erklären, sondern er bringt Gott damit so in Verbindung, daß seine Heiligkeit beeinträchtigt wird. Ein Uebergang durch den Leib ist ohnehin unmöglich.

Endlich beschuldigt uns Dr. Baltzer, daß wir Gottes untheilbare Einfachheit leugnen, wie es die Concilien festgesetzt haben. Dieses ist rein aus der Luft gegriffen. Die Stelle bestätigt dieses selbst. Diese lautet: S. 176: „Zeugung ist auf der einen Seite Wesensentäußerung und auf der anderen Seite Bildung und Belebung des Entäußerten. Der Mensch zeugt nach Leib und Seele, weil er nach beiden Seiten sich entäußern und das Entäußerte in sich aufnehmen und fortbilden kann. Daher sprach Gott zu dem ersten Menschenpaar: Wachset und mehret euch, so daß man das Wachsen eben so unmittelbar von dem Geiste, wie von dem Leibe zu verstehen hat, will man nicht die Grundsätze der Hermeneutik umstoßen. Aus der Einfachheit, welche der Zusammensetzung entgegensteht, läßt sich kein Beweis herleiten, weil einerseits das Ein-

fache mit dem Grundlebendigen verwechselt wird, andrerseits in Gott selbst, der höchsten Einheit, die man mit Einfachheit identificirt, eine Zeugung stattfindet, so wie er der Creatur von seinem Wesen mittheilt, welche Wesensmittheilung eben so unmöglich wäre, wenn man ihn für das genannte untheilbare Einfache hielte. Individuum, welches die wörtliche Uebersetzung von ἄτομος ist, faßte man als untheilbare Einheit nach der Lehre der Atomistik, wie schon früher erwähnt wurde, während man dieses Wort gleichwohl auf zusammengesetzte Wesen im Sinne dieser Lehre übertrug, also eine doppelte Irrung beging. Nach dieser Anschauung, womit es kein lebendiges Ganzes gibt, ist daher die Zeugung nichts Anderes als eine Theilung, Ablösung eines wesentlichen Gliedes, nicht eine Entäußerung."

Vorausgesetzt, daß man seine eigene Sprache haben und den Sinn seiner Bezeichnungen bestimmen darf, so ist es sehr leicht, die hier erhobene Anklage zurückzuweisen. Wir nehmen das Einfache im Sinne der Atomist oder Philosophie, wornach man darunter ein Einfaches ohne Unterschiede versteht. In diesem Sinne ist das göttliche Wesen nicht einfach, sondern zugleich dreifach oder dreifaltig; Gottes Einheit im Wesen schließt die Dreiheit in den Personen nicht aus. Daher heißt Deus = unus et trinus; trinitas secundum communem essentiam individua, secundum personales proprietates discreta. Nach dem gewöhnlichen Sinne der Atomistik und des Monadismus kann daher Gott nicht einfach heißen, weil er innere Unterschiede hat. Was würde daraus folgen? Zunächst die Negation von jedem Leben, also auch von der Lebenszeugung. Wird weiter von einem untheilbaren Einfachen gesprochen, so versteht man darunter eben ein Einfaches ohne innere Unterschiede, auf das weder die Theilung, noch die Zeugung anwendbar ist.

Das IV. Laterانconcil versteht aber unter simplex substantia etwas ganz Anderes, wie aus der Erklärung erhellt: Pater ab aeterno filium generando suam substantiam ei dedit — ac dici non potest; quod partem suae substantiae illi dederit et partem retinuerit ipse sibi. — Hier wird die Geistigkeit Gottes gegen die materiale Auffassung, wornach die Zeugung ein Theilen wäre, aufrecht erhalten. Dieses trifft uns aber nicht, da wir die Zeugung nicht als Theilung fassen, während im Sinne des Monadismus das Einfache jede Zeugung ausschließt. Also besteht trotz der Simplicität die Triplicität und Zeugung ohne

Theilung im Sinne der Kirchenlehre, während die philosophische Monas sowohl die Triplicität, als auch mit der Läugnung der inneren Unterschiede die Zeugung ausschließt.

Was die Sache anlangt, haben wir daher ganz die Kirchenlehre auf unserer Seite, während Günther nach der bereits angeführten Stelle Gottes Wandelbarkeit behauptet und uns vorwirft, Gottes Einfachheit, wie der heil. Augustin, festzuhalten. Indem er die Naturzeugung, die Zersplitterung der Einheit in eine Vielheit, auf Gott überträgt, verfällt er dem von Dr. Baltzer an uns gerügten Fehler. Möge sich Dr. Baltzer von seinem Collegen Dr. Knoodt zurechtweisen lassen; denn „Günther und Clemens," S. 125, sieht Knoodt sich genöthigt, Günther gegen den gleichen Einwurf, als Dr. Baltzer gegen uns schleudert, zu vertheidigen, und Baltzer wird sehen, daß sein College den Schaden des Dualismus noch mehr aufdeckt. So kritisirt ein Dualist den anderen.

Weiter behauptet Dr. Baltzer, daß wir eine auf Emanation beruhende Consubstanzialität zwischen Gott und Geschöpf behaupten. Dieses ist eine Erfindung des Anklägers; denn nach der Religion theilt sich Gott selbst dem Menschen mit, der heil. Geist wohnt nicht durch eine Kraft, sondern selbst in uns. Gott muß in einem unmittelbaren Rapport in der Liebe und in den Gnadenerweisen mit uns stehen; sagt man, dieß geschehe durch eine geschaffene Kraft, so fragen wir: Wie steht Gott mit dieser geschaffenen Kraft in Verbindung? Was eben so widersinnig ist, als wollte man sagen: Gott redet mit einem geschaffenen Worte, wie er mit einer geschaffenen Liebe liebt. Durch diese Selbstmittheilung von Seite Gottes werden wir nicht gottgleich, sondern gottähnlich. Letzteres läugnet der Dualismus mit der Selbstmittheilung Gottes, indem er darin Pantheismus sieht. Dr. Baltzer verweist, um den Einwurf, nach Günther incarnire sich der heil. Geist [1]) abzuweisen, auf Petavius, S. 207,

1) Die Stelle, Euristh. u. H. S. 160, welche dieses klar beweist, übergeht, da sie zu klar ist, Dr. Baltzer. Sie steht S. 364 in unserem Werke und lautet: „Und so stände dem dreieinigen Gotte eine dreieinige Welt gegenüber, die ihre letzte und höchste Vermittlung in dem Gottmenschen hätte, d. h. in dem Menschen, der als Vermittlung des creatürlichen Gegensatzes sich einigt mit der Vermittlung des absoluten Gegensatzes, welche der heilige Geist ist (das Pneuma divinum), ausgehend vom Vater und Sohn und so die ewige

der sagt, daß nach der Lehre der Väter sich der heil. Geist selbst mit den Gerechten verbinde, um die hypostatische Vereinigung des heil. Geistes im Güntherschen Sinne zu rechtfertigen. Dieses ist aber eine vergebliche Mühe; denn die angeführten Stellen sprechen erstens von einer solchen Vereinigung des heil. Geistes mit Christus und zweitens in demselben Sinne. Wenn andere Stellen sich auf andere Menschen beziehen, so ist eine unio hypostatica im Güntherschen Sinne nicht identisch mit der Lehre, daß der heil. Geist sich unmittelbar mit den Gerechten vereinige. Denn wie Geist und Leib nur nach ihren Aeußerungen oder Erscheinungen, den Formen ihrer Substanzen, also nur formal und accidental geeinigt sind, so ist auch der Logos und die Menschheit in Christus nur nach den Formen geeinigt; daher kann auch die Vereinigung des heil. Geistes mit dem Menschengeiste nur eine solche sein, worin die Bewußtseinsformen ineinanderschlagen, so daß beide voneinander wissen. Von einem Verhältnisse religiöser Liebe und Gemeinschaft mit Gott, d. h. von einer Religion, kann nach den Prinzipien des Dualismus gar nicht die Rede sein.

c. Die dritte Anklage von Seite des Dr. Baltzer lautet auf Eutychianismus oder Monophysitismus in der Christologie.

Wie es mit dieser Anklage beschaffen sei, ist aus dem Vorhergehenden bereits klar. Der Ankläger argumentirt so: Weil wir Nichtpantheisten sind, die Wesensverschiedenheit von Geist und Natur im Menschen, sowie der Gottheit und Menschheit in Christus wollen, so müssen unsere Gegner das gerade Gegentheil sein; denn Beweise für seine Anklage bringt Dr. Baltzer nicht bei. Nun haben wir im Werke über die Günthersche Philosophie den Beweis, gestützt auf Stellen, geliefert, daß es sich gerade umgekehrt damit verhalte. Dr. Baltzer aber sagt S. 179: „Er kämpft als Halbpantheist gegen den ganzen Pantheismus, in welchem der vollendete Monismus enthalten ist. Eben so kämpft er aber auch gegen den vollendeten Dualismus, nicht blos im Menschen zwischen Geist und Leib, sondern auch in Christus zwischen Gottheit und Menschheit, so wie ihn das katholische Dogma fordert. Denn dieses gebietet uns, zwi-

Vermittlung beider ist, weil er das real gewordene, objective Zeugniß ist von der Einheit Beider im Unterschiede, d. h. von der Gleichsetzung Beider."

schen dem Logos und dem menschlichen Geiste jede Consubstanzialität, also jede wesenhafte Mischung und D.-Ineinsbildung, ganz auszuschließen, nicht blos im Sinne des immanenten oder ganzen, sondern auch im Sinne des transscendenten oder halben Pantheismus."

Hinsichtlich der angeführten Ineinsbildung haben wir schon bewiesen, daß der daraus gezogene Vorwurf seinen Grund in dem materialen Pantheismus des Dr. Baltzer, wornach er die ganze Religion läugnen muß, allein hat. Vermöge dieses Materialismus wird die Erlösung des an sich unerlösbaren Geistes durch den Leib allein möglich, so daß sowohl der Geist der Zuerlösenden, als die Gottheit und der Geist mit dem Leibe identisch werden müssen. Derselbe Materialismus, welcher nur eine Nebenordnung zwischen Geist und Natur, Gottheit und Menschheit zuläßt, führt auf der einen Seite zum Eutychianismus oder Monophysitismus, auf der anderen zum Nestorianismus. Daher, weil der Dualismus dem Nestorianismus huldigt, läugnet er auch Christi Sündeunfähigkeit, und behauptet, die Menschheit Christi hätte ebenso, wie der erste Adam sündigen können. So Baltzer S. 83: „Ohne den Sündenfall könnte im Sinne des katholischen Dogmas von einer Erlösung Adams und seines Geschlechtes eben so wenig Rede sein, als auch von einer Erlösung Christi, des zweiten Adams, da dieser nicht in Sünde fiel, und deshalb keiner Erlösung bedurfte, vielmehr selber der Erlöser für Andere geworden ist." Also hätte Christus einer Erlösung bedurft, wenn er in Sünde gefallen wäre, aber wer hätte wohl Christum erlöst, da er Gottmensch war? Etwa der Logos?! —

Dr. Baltzer könnte eine solche Lehre nicht vortragen, wenn er einen Begriff von der unio hypostatica hätte. Nun haben wir aber bereits gesehen, daß er gerade da, wo er davon sprechen soll, nichts davon weiß, und daß er die communicatio idiomatum, z. B. den Satz: Der Logos wurde von der Jungfrau geboren, dem Wesen nach läugnet und auf das eintretende Selbstbewußtsein des menschlichen Geistes in das des Logos deutet und daher den angeführten Satz ganz leugnen muß, weil kein menschliches Selbstbewußtsein vorkommt, aber den Satz: Den Urheber des Lebens habet ihr getödtet, so deuten muß: Ihr habet die Menschheit Christi getödtet, wobei der Logos nur das Zusehen hatte. Wir fragen aber: Hat der menschliche Geist, wenn der Leib vom Hunger gequält wird, nur

das Zusehen und das Bewußtsein, oder auch ein Gefühl und einen Antheil daran?

In unserem Werke haben wir §. 115 S. 357 ganz genau die Grenze zwischen der substanzialen und accidentalen Communicatio idiomatum eingehalten und diese in einem nicht blos logischen, sondern realen Sinne entwickelt und aus dem Wesen der Incarnation begründet. Wir müssen das Betreffende hier anführen, um die absichtliche Verdrehung und Entstellung des Dr. Baltzer augenscheinlich zu machen. „Die unzertrennbare Einheit der göttlichen und menschlichen Natur — heißt es daselbst — in Christo ist ohne Verähnlichung (nach Dr. Baltzer = Consubstanzialität) oder Zubildung nicht möglich. Daraus ergibt sich die sogenannte Lehre von der Eigenschaftsgemeinschaft (communicatio idiomatum), welche nur eine accidentale oder formale, nicht wesentliche ist. (Selbst die accidentale muß für Dr. Baltzer Consubstanzialität enthalten). Einerseits verähnlichte (nach Baltzer = identificirte) sich der Logos der menschlichen Natur oder er entäußerte sich seiner Herrlichkeit (dieser Schriftausdruck heißt nach Baltzer = machte sich durch Emanation zum Menschen), weil sonst eine Verbindung mit der Menschheit gar nicht denkbar gewesen wäre. Andrerseits wurde auch die menschliche Natur dem Logos verähnlicht (nach Baltzer = identificirt); sie war rein von aller Erbsünde und sündhaften Gebrechlichkeit (nach Baltzer konnte sie nur von der persönlichen, aber nicht von der geerbten frei sein) und wurde durch diese Vereinigung gehoben (nach Baltzer = identificirt). Die Eigenschaftsgemeinschaft ist also keine absolute und substanziale, sondern eine relative und formale (welche bereits nach Baltzer eine consubstanziale ist), und hat keinen nur logischen Sinn, so daß man von dem Einen Christus Göttliches und Menschliches aussagen kann, sondern einen realen, wornach man von dem Logos einen zwar nicht wesenhaften, aber doch wirklichen und relativen Antheil (was von Baltzer geläugnet wird) an der Menschheit, gleichwie von der Menschheit Christi einen relativen Antheil an der Gottheit prädiciren kann. Daher ist es richtig, zu sagen: Der Logos, Gott, ist gestorben (auctorem vitae interfecistis), wie: Der Leib Christi ist an vielen (nicht an allen) Orten gegenwärtig; die Menschheit Christi ist mächtiger und weiser (aber nicht allweise und allmächtig), als irgend ein bloßes Geschöpf."

Von seinem nestorianischen Dualismus aus sagt über diese Lehre Dr. Balzer S. 179: „Dr. D. aber will das transscendente Verhältniß und zugleich die Consubstanzialität (dieses ist Entstellung) zwischen Logos und Geist aufrecht erhalten, verwirft jedoch die streng dualistische (nur die nestorianische des formalen und äußeren Gegensatzes) Ansicht, welche mit Ausschließung aller Consubstanzialität (d. h. der Verähnlichung) bloß die formale Einheit (die unkirchlich ist) zwischen Gottheit und Menschheit in Christus voraussetzt, in welchem (!) der Mensch Jesus, wenn gleich er in der forma Dei [1]) zugleich Gott ist, doch dem Wesen nach keine Verendlichung oder Entäußerung des göttlichen Wesens ist (was kein Antidualist sagt), so daß auch eine wesenhafte Theilnahme an dem Sterben und Geborenwerden beim Logos gar nicht gedacht werden kann, wie H. D. nach seinem Prinzip der Ineinsbildung nothwendig denken mußte." Man beachte einmal den Unsinn, in den sich im letzten Satze Dr. Balzer verliert. Wir negiren die wesenhafte Theilnahme und nehmen eine accidentale von Seite des Logos an der Menschheit an. Legt uns nun Dr. Balzer unter, daß wir eine wesenhafte Theilnahme annehmen, so widerlegt er sich selbst, oder er hat den letzten Satz in einem seiner selbst nicht mächtigen Zustande niedergeschrieben, was wohl von seiner ganzen Entgegnung gilt.

Es heißt nämlich §. 115 weiter: „In Bezug auf diese relative Eigenschaftsgemeinschaft (welche Balzer anstreitet) der beiden Naturen in Christus kann man sich auf doppelte Weise, durch den Dualismus, d. h. durch Trennung, und durch den Monismus, d. h. durch Vermischung, irren, indem man entweder gar keine oder nur eine absolute Eigenschaftsgemeinschaft in Christus anerkennt. Dualistisch ist die Behauptung: Der Sohn Gottes konnte auf keine Weise sterben, geboren werden ꝛc., sondern weil die menschliche Natur starb, geboren wurde ꝛc., darum wird dieses auch von ihm ausgesagt. Es ist allerdings wahr, daß der Sohn Gottes in seiner Natur und Herrlichkeit nicht sterben konnte;

1) Die forma Dei und die Entäußerung wird Phil. 2, 6. 7 von der Gottheit gebraucht; denn nur der Logos, welcher in Gottes Gestalt war, entäußerte sich und nahm Knechtsgestalt an. Aber was will denn unser Theolog mit bloßen Worten? Sagt er uns: Die Menschheit war in der firma Dei Gott, so fragt es sich gerade um das Wie und Warum. Uebt man dieselbe Kritik, wie dieser Theolog gegen Andere, an ihm selbst, so muß man sagen: er lehre Consubstanzialität.

aber in seiner Entäußerung (semet ipsum exinanivit, Phil. 2, 7) konnte er an dem Sterben Antheil nehmen (Phil. 2, 8). So stirbt auch der menschliche Geist nicht und dennoch sagt man: Ich sterbe, weil der Geist zu innig mit der Natur verflochten ist, als daß er nicht an dem Sterben Antheil nehmen sollte." Dr. Baltzer sagt dagegen zu dieser ganz nach der Lehre des heil. Paulus abgefaßten Stelle: „Dr. O. will daher, daß der Gottsohn selbst auf irgend eine Weise sterben konnte, daß daher die göttliche Natur nicht bloß in der formalen (d. h. nestorianischen) Einheit mit der menschlichen, sondern in der theilweisen Consubstanzialität mit ihr — (eigene — Unterschiebung des Dr. Baltzer als Nestorianers) an der Geburt und dem Tode des Menschen Theil habe (Dr. Baltzer leugnet jedes Theilhaben). Und zwar will er dieses, weil er den Sinn des Dogmas von der unio hypostatica nicht kennt (was erwiesener Maßen von dem nestorianischen Dogmatiker sich bewahrheitete), sondern diese mit der monophysitischen verwechselt (ist Unterstellung)." Vermöge der beabsichtigten Bezüchtigung der angeblichen Irrlehre bemerkt der Nestorianer, daß wir uns den Sohn in seiner Natur und Herrlichkeit, in der er nicht sterben konnte, in seiner Transscendenz oder Ueberwesentlichkeit, in seiner Entäußerung aber als dem Menschen wesenhaft immanent (will sagen = consubstanzial) denken. Aber da Dr. Baltzer dieses nicht beweist, sondern anstatt unser denken will und seine Absichten uns unterstellt, so beweist er gerade durch seine Unterstellung fremder Ansichten, die in diesen Worten nicht liegen, sondern geradezu bekämpft werden, durch seine Verleumdung seinen häretischen Standpunkt, und er muß gerade so gegen den heil. Paulus verfahren; denn nach ihm hat sich Christus, der in Gottes Gestalt war, entäußert und bis zum Tode gedemüthigt. Phil. 2, 5—9. Diese Entäußerung ist nach Baltzer soviel als eine Identificirung mit der Menschheit.

Der häretische Standpunkt des Dr. Baltzer erhellt endlich aus dem Schlusse: „Und so konnte Dr. O. auch folgerichtig fortfahren: „Maria heißt nicht darum Mutter Gottes, weil sie einen mit Gott vereinigten Menschen geboren, obwohl Gott auf keine Weise geboren werden konnte, (diesen Satz läßt Dr. Baltzer hinweg), sondern darum, weil der Logos in seiner Entäußerung an der menschlichen Geburt aus Maria Antheil nehmen konnte." Unter dieser Ent-

äußerung (wovon auch der heil. Paulus spricht) hat man aber die Verendlichung des Logos in der Menschwerdung zu denken, so daß Gottheit und Menschheit in Christus bis zu einem bestimmten Grade im monophysitischen Sinne consubstanziell und wesenhaft eine reale Einheit, aber doch auch formell wiederum eine verschiedene Zweiheit sind." Also ist auch der heil. Paulus nach Dr. Baltzer ein Häretiker.

Damit sind wir mit unserer Abrechnung zu Ende und dürfen als bewiesen dieses als Resultat aussprechen: Der materiale Pantheismus ist Ursache, daß der dualistische Dogmatiker bei seinen Gegnern sogenannten Semipantheismus zwischen Gott und Welt erblickt; die monistisch-dualistische Auffassung des Menschen, die von der Kirche verworfene formale Einheit ist Ursache, daß Dr. Baltzer seine Gegner als Läugner der wesenhaften Verschiedenheit zwischen Geist und Natur darstellt; sowie endlich der entschiedene Nestorianismus, der in anderer Weise wegen der materialistischen Erlösungstheorie wieder in den Monophysitismus umschlägt, die Behauptung erzeugte, die Antidualisten seien Eutychianer. — Im Ganzen stellt Dr. Baltzer einen auffallenden Mangel an Urtheilskraft, an positiver und wissenschaftlicher Bildung zur Schau, so daß man diesem langjährigen Dogmatiker, der durch seine „Beiträge" sich einen keineswegs beneidenswerthen Namen erworben, wohl ohne Unterbrechung und Störung das Vergnügen ferner gestatten könnte, sich lächerlich zu machen, wenn es nicht das allgemeine Interesse erheischte, sowohl auf die beispiellose Ignoranz dieses Herrn Baltzer aufmerksam zu machen, als dessen häretischen Standpunkt zu beleuchten.

München, den 8. Sept. 1853.

---

## Verbesserungen.

Am Titelblatte lies Irrthümer für Irrthümern; S. 6 Anm. Z. 6 v. unten in den für in dem; S. 59 Z. 14 den Glauben für der Glauben; S. 87 Z. 5 unerlösbare für unlösbare.

## Verbesserungen.

Am Titelblatte lies Irrthümer für Irrthümern; S. 6 Anm. Z. 6 v. unten in den für in dem; S. 59 Z. 14 den Glauben für der Glauben; S. 87 Z. 5 unerlösbare für unlösbare.

# Die christliche Philosophie,

vertheidigt

gegen die unkirchlichen Behauptungen, ausgesprochen in der Schrift:

„Die Speculative Theologie Dr. Günthers und seiner Schule."
Separat-Abdruck aus der „Katholischen Wochenschrift"
(herausgegeben v. Dr. F. X. Himmelstein). Würzburg in der
Stahel'schen Buchh. 1853.

Nebst

einer Beleuchtung der von Dr. Baltzer in seinen Neuen theologischen Briefen erhobenen Anklagen und ausgesprochenen Irrthümer.

*Sapere aude.*


Von

Dr. Joh. Nepomuk Paul Oischinger.



München, 1853.
Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhandlung.
(W. Keck.)

Oischinger, Johann Nepomuk Paul

Die christliche Philosophie, vertheidigt gegen die unkirchlichen Behauptungen, ausgesprochen in der Schrift: 'Die speculative Theologie Dr. Günthers und seiner Schule.' Nebst einer Beleuchtung der von Dr. Baltzer in seinen Neuen theologischen Briefen erhobenen Anklagen und

München 1853